
تجديد علم الكلام
قراءة في فكر
بديع الزمان سعيد النورسي

ISBN:



د. أحمد محمد سالم


بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمة

إن حركة الفكر لا يمكن أن تنفصل عن حركة الواقع وأحداث التاريخ، وفي ظل تردي واقع العالم الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، وتدهور الأوضاع الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، يمكن أن يتبدى الدور البارز الذي قامت به الحركة الإصلاحية في أرجاء العالم الإسلامي، وذلك من أجل مواجهة المد الاستعماري للثقافة الغربية، ومواجهة الصدمة الحضارية التي تتعرض لها الأقطار الإسلامية

ويتضح دور الحركة الإصلاحية فيما قام به الأفغاني من الكشف عن مخططات الاستعمار ، ومواجهة الحركة الاستشراقية، والرد على افتراءاتها ضد الإسلام، ولهذا فقد تصدى لمزاعم أرنست رينان حول الإسلام، وكذا دعا إلى ضرورة التمسك بالإسلام في ظل مواجهة هذا المد الاستعماري، حتى يمكن الخروج من حالة الضعف والتدهور التي نعاني منها،كما دعا إلى تأسيس الجامعة الإسلامية حتى تكون مظلة لتوحيد المسلمين في كافة أرجاء العالم، ومن ناحية أخرى فقد تصدى للرد على الماديين في رسالته (الرد

على الدهريين) واستطاع أن يقاوم بعض النزعات المادية المنتشرة في أرجاء العالم الإسلامي.

ثم جاء محمد عبده ليسير على نهج أستاذه الأفغاني في ضرورة عودة المسلمين إلى دينهم، ولكنه رأى أن الإصلاح يبدأ من التربية، ولا يبدأ من السياسة كما كان يعتقد الأفغاني، فالتربية الدينية للمسلمين هي وسيلة الإصلاح، وكذلك نادى محمد عبده بضرورة إعمال العقل في المعتقدات، ونقد التقليد كأساس للمعتقدات الدينية، ومن ناحية أخرى فقد تصدى محمد عبده للتوجهات العلمانية وهذا ما يتضح في محاورته مع فرح أنطوان، ومناقشته للمستشرق الفرنسي هانوتو في آرائه حول الإسلام.

ولقد استمر دور الحركة الإصلاحية في أماكن متعددة من بلاد العالم الإسلامي، حيث تصدى عبد الحميد بن باديس، وجمعية العلماء الجزائريين للاستعمار الفرنسي، وقاوموا كل محاولات الفرنسة، وتشويه الروح الإسلامية والعربية بالجزائر، وعملوا على استمرار وجود اللغة العربية هناك. واستمر هذا الدور للحركة الإصلاحية في السودان على يد المهدية، وفي ليبيا على يد السنوسية، وفي المغرب على يد علال الفاسي، فقد أخذت التوجهات الإصلاحية على عاتقها ضرورة الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية، والحفاظ على المعتقدات الإسلامية ضد محاولات المسخ والتشويه.

وفي أثناء تلك المرحلة التاريخية يلاحظ أن تركيا عاشت ظروفاً في غاية الصعوبة والتعقيد، ذلك لأن تركيا كانت في مرحلة التحول الكبير من الخلافة الإسلامية إلى تأسيس الدولة العلمانية، حيث تم إعلان سقوط الخلافة العثمانية في مارس ١٩٢٤، ومن ثم حاول مصطفى كمال تأسيس جمهورية علمانية على النمط الغربي، تحاكي الدول الأوربية، وتحذو حذوها في كل شيء، ولهذا فقد سعى إلى مسخ كل ما هو إسلامي في تركيا، ورفض كل ما يمت للتاريخ الإسلامي بصلة، وبالتالي فقد عمل على هدم البناء التقليدي للمجتمع التركي، وهذا ما جعله يطبق القانون السويسري بدلاً من الشريعة الإسلامية، وألغى كتابة اللغة التركية بالحروف العربية، وقرر أن تتم كتابتها بالحروف اللاتينية، وألغى الحجاب الإسلامي ودعا إلى إحلال السفور محله، بل أباح زواج المسلمة من أصحاب الديانات الأخرى، وهذا ما تحرمه الشريعة الإسلامية، وحول بعض المساجد إلى متاحف وطنية، وترجم القرآن إلى اللغة التركية حتى يتم الصلاة به، وفرض الآذان باللغة التركية الجديدة، ومن منطلق محاكاته للنموذج الأوروبي فقد ألغى ارتداء الطربوش، وفرض ارتداء القبعة اعتقاداً منه بأن ذلك يؤدى إلى محاكاة الدول الأوروبية المتقدمة !!

وبسبب هذا النموذج الكمالي خلعت تركيا زيها الإسلامي، وأحلت محله الزى العلماني في خلال فترة وجيزة، وأصبحت

تجربة أتاتورك يرمز لها بالنموذج الكمالي، نتيجة للسرعة المتزايدة التي تتم بها تغيير وجه الحياة في تركيا من هوية أصلية إلى هوية أخرى مناقضة لها تماماً، وكذلك فقد استطاع أتاتورك أن يجر تركيا من قمة الشرق إلى ذيل الغرب.

وعلى الرغم من السرعة المذهلة التي كانت تجرى بها تركيا في سبيل هذا التغيير، إلا أن هذا لم يكن سهلاً ويسيراً، فقد قام العديد من علماء الدين في تركيا بمواجهة هذه التغييرات وحاولوا الحفاظ على ثوابت الهوية الإسلامية في تركيا، ولعل أهم هؤلاء العلماء جميعاً هو سعيد النورسي، الذي قاوم بكل طاقته هذه التغييرات، لقد كان النورسي هو الرجل الذي جاء حتى يواجه أتاتورك، وممارساته العلمانية والإلحادية.

ومن ثم فقد قاوم النورسي دعوات القومية الطورانية، ورفض الحجاب، وتطبيق القانون السويسري، وإلغاء الطربوش وفرض القبعة، وإلغاء الآذان الشرعي... إلى غير ذلك من التغييرات التي حدثت في تركيا لتحويل ملامحها الإسلامية إلى ملامح علمانية.

ومن ناحية أخرى فقد أدرك النورسي أن الحفاظ على ملامح الهوية الإسلامية لن يتم إلا من خلال تربية الإنسان المسلم في تركيا تربية دينية تقوم على إرساء العقيدة الإسلامية في القلوب، إرساء يسهم في دفع أبناء الأمة التركية المسلمة إلى العمل وفقاً لما جاءت به الشريعة الإسلامية، ومن ثم فقد حاول النورسي من خلال

مؤلفاته، ورسائله أن يقدم رؤية خاصة لمعالجة قضايا علم الكلام: مثل قضايا إثبات وجود الله، والحشر، والنبوة، والإيمان، والإمامة، وكذلك اهتم في معالجته لموضوعات هذا العلم بمراعاة التغيرات والظروف التي تمر بها تركيا، بل وأرجاء العالم الإسلامي، وكذلك ركز على أهمية توظيف المكتسبات العلمية والمعرفية، في القراءة المعاصرة لهذا العلم.

ومن ثم يمكن القول بأن النورسي قد ارتضى لنفسه أن يكون طريق الإصلاح هو تجديد علم الكلام، لأن الفترة المعاصرة كانت في حاجة إلى رؤية موضوعات هذا العلم في إطار المستجدات والظروف القائمة آنذاك كما أن مقاومة المد الإلحادي في تركيا لن يكون إلا من خلال الرد عليه، وذلك لن يتحقق إلا في ضوء صياغة حديثة لهذا العلم، ولهذا فقد حملت لنا رسائل النور هاجس تجديد النظر في قضايا علم الكلام.

وتتلخص أهمية فكر النورسي في النقاط التالية

١- ما اشتلمت عليه مؤلفاته من أفكار وآراء حاول بها مواجهة الظروف التاريخية، والتغييرات الجذرية التي كانت تتعرض لها تركيا في تلك الفترة.

٢- ما تضمنته مؤلفاته من أفكار تدعو إلى الحفاظ على ثوابت الهوية الإسلامية في تركيا من خلال تجديد علم الكلام.

٣- وتتبدى أهمية النورسي في اهتمام العديد من الباحثين والمفكرين به في جميع أرجاء العالم الإسلامي، حيث ترجمت رسائله إلى ما يربو على ثلاثين لغة أخرى غير التركية، وهذا يعكس حيوية الأفكار التي ناقشها النورسي في رسائله التي بلغت مائه وثلاثين رسالة.

الفصل الأول

حياته .. وعصره

مقدمة

إن المنظومة الفكرية لأي مفكر أو مصلح لا يمكن أن تنفصم بحال من الأحوال عن الواقع التاريخي الذي عاشه هذا المفكر، وذلك لأن حركة الفكر لا تنفصل عن حركة الواقع، وحركة التاريخ، وفي ضوء هذا يمكن أن نكشف عن مدى أهمية الواقع التاريخي لتركيا في تطور فكر النورسي، بل وفي تطور نظرته للحياة بوجه عام.

أولاً- مرحلة النشأة والتعلم

هو سعيد بن ميرزا بن علي بن خضر بن ميرزا خالد بن ميرزا شان من عشيرة اسباريت، وقد ولد عام ١٢٩٤هـ الموافق ١٨٧٦-١٨٧٧م، وذلك بقرية "نورس" وهي إحدى قري قضاء "خيزان" التابعة لولاية "بتليس" شرقي الأناضول، وإلى هذه القرية ينتسب، ومنها اشتق لقب "النورسي"، وقد لقب أيضاً "ببديع الزمان" نظراً لذيوع شهرته، وظهور ذكائه الخارق في مدينة "وان" ١٨٩٩. [1]

ومن الثابت جغرافياً أن منطقة شرقي الأناضول هي منطقة تمركز الأكراد في العالم الإسلامي، وقد كانت أسرة النورسي كردية الأصل، تعمل بالفلاحة والزراعة، وقد اتسمت هذه الأسرة بالتقوى والورع "فقد كان أبوه "ميرزا" رجلاً ورعاً عابداً، وكانت أمه "نورية بنت ملا طاهر" امرأة صالحة لا ترضع أطفالها إلا وهي على طهر، ولم تفارق صلاة التهجد طوال حياتها إلا الأيام المعذورة شرعاً" [٢] وبالإضافة إلى روح التقوى والورع التي كانت تتمتع بها أسرة النورسي، فكان الأب ميرزا – نتيجة لورعه – "حريصاً ألا يذوق حراماً، ولم يطعم أولاده من غير الحلال حتى إنه إذا ما عاد بمواشيه من المرعى شد أفواهها لئلا تأكل من مزارع الآخرين ". [٣]

وقد كان أغلب أهل النورسي وأقاربه ينتمون إلى الطريقة النقشبندية - نسبه إلى الإمام الشاه النقشبند (بهاء الدين) – إلا أن النورسي كان يحب الطريقة القادرية – نسبة إلى عبد القادر الجيلاني – وعلى الرغم من ميول النورسي الصوفية إلا أن هذا لم يمنعه عن تحصيل العلم. فيقول النورسي "إن محبة الطريقة القادرية ومشربها يجري في دمي دون اختيار مني، إلا أن الاشتغال بالعلم كان يحول دون الاشتغال بالطريقة الصوفية" [٤] ومما لا شك فيه أن نشأة النورسي في بيئة صوفية – فأبوه كان صوفياً، كان جميع الأهل والأقارب ينتمون إلى الطرق الصوفية – كان لها الأثر الكبير على فكر النورسي وآرائه فيما بعد.

ومن خلال النشأة السالفة اتجه النورسي إلى تحصيل العلم، وذلك في إطار النظام التعليمي السائد في الدولة العثمانية، والذي كان يعتمد على الطرق الصوفية، والحلقات الدراسية غير النظامية، حيث كانت كل حلقة تنسب إلى أستاذها الذي يلقن الدرس فيها.

وقد ظهرت ملامح النبوغ والذكاء على "سعيد الصغير" منذ طفولته، حيث كان دائم السؤال، والاستطلاع لكل ما استغلق عليه فهمه، فكان يحضر مجالس كبار العلماء، ويصغي إلى ما يدور بينهم من مناقشات في مسائل شتى، ولاسيما علماء قريته الذين كانوا يجتمعون في منزل والده ليالي الشتاء الطويلة [٥] ونتيجة لظهور النبوغ على النورسي فقد رحل إلى القرى المجاورة طلباً للعلم، وذلك في عام ١٨٨٥، فذهب إلى قرية "تاغ" ليتعلم في الكتاتيب، وذلك على يد أستاذه الملا محمد أمين أفندي، وعمره تسع سنوات، وتلقي دروساً في علم النحو، والصرف على يد أخيه الكبير "الملا عبد الله" في عطلة الأسبوع، ثم واصل دراسته في قرية "بيرمس" إلى أن بلغ من العمر خمس عشرة سنة.[٦]

وفي عام ١٨٩١ رأى النورسي بشارة في منامه، ويحكي عنها بقوله: "رأيت فيما يرى النائم أن القيامة قد قامت، والكائنات بعثت من جديد، فتفكر كيف يتمكن من رؤية الرسول الأعظم ﷺ، ثم تذكر أن عليه الانتظار في بداية الصراط الذي يمر عليه كل فرد، فأسرع إليه ... وهكذا مر به جميع الأنبياء والرسل الكرام فزارهم واحداً

واحداً، وقبّل أيديهم، وعندما حظي بزيارة الرسول ﷺ، هوى على يديه فقبلها ثم طلب منه العلم، فبشّره الرسول ﷺ "سيوهب لك علم القرآن ما لم تسأل أحداً" فحملت هذه الرؤية فيه شوقاً عظيماً نحو طلب العلم". [٧]

وفي هذا العام بدأت الدراسة الحقة حيث لم يكن النورسي قد قرأ حتى ذلك الوقت سوى مبادئ النحو والصرف، فتوجه النورسي إلى "بتليس" والتحق بمدرسة محمد أمين أفندي ومنها إلى "مكس" حيث درس بمدرسة "أمير حسن ولي" ثم ذهب بعد ذلك إلى مدرسة في قضاء "بايزيد" وفي هذه المدرسة قضى النورسي ثلاثة أشهر مع شيخه "محمد جلالي" في دراسة مكثفة للمتون، والشروح، والحواشي حتى أخذ إجازته العلمية منه [٨] وفى تلك الفترة، ورغم صغر سنه، إلا أنه أتم قراءة العديد من الكتب مثل "المواقف" للإيجي[٩] و "جمع الجوامع" للسبكي [١٠] و "تحفة المحتاج في شرح المنهاج" لابن حجر [١١]. [١٢]

وفي عام ١٨٩٢ عاد النورسي إلى "بتليس" فحضر بعض دروس الشيخ "محمد أمين" ثم اتجه إلى مدينة "شيروان" حيث كان أخوه "الملا عبد الله" وهناك قال له أخوه عبد الله إنه أنهى كتاب "شرح الشمسية" وهي رسالة في قواعد المنطق للقزويني [١٣] وسأله أخوه فما قرأت أنت ؟، فقال بديع الزمان: لقد قرأت ثمانين كتاباً[١٤] وفي نفس العام توجه النورسي إلى "سعرد" بعد أن مكث شهرين عند

أخيه، وفي سعرد ذهب إلى مدرسة "الملا فتح الله أفندي" وقد قرأ النورسي عليه "الجوامع للسبكي في أصول الفقه" في أسبوع واحد، وفيها ذاع صيته أو اشتهر أمره، مما أثار فضول العلماء فيها، فأقبلوا عليه يمتحنونه، ويحاولون إحراجه بأسئلتهم، وذلك في اجتماع واسع حضره "الملا فتح الله" أيضاً، وكان بديع الزمان كلما وجه إليه سؤال أمعن النظر في وجه أستاذه "الملا فتح الله" وأجاب، وكأنه ينظر إلى كتاب، ويقرأ - وهذا يعكس مدى علاقة التلميذ بأستاذه، وكيف كان النورسي يستمد الإلهام الروحي والمعنوي من أستاذه – والعلماء الذين شاهدوا هذا المنظر حكموا بأنه شاب خارق، وأثنوا على ذكائه، وعلمه". [١٥]

وفي عام ١٨٩٤ انزوى النورسي في مدينة "تيللو" حيث اعتكف مدة يعبد الله، وفي أثناء اعتكافه حفظ من كتاب "القاموس المحيط" للفيروز آبادى حتى باب السين، وعندما سئل عن سبب قيامه بذلك أجاب: إن القاموس يورد المعاني المختلفة لكل كلمة، وقد خطر لي أن أضع قاموساً أنحو فيه عكس هذا المنحنى، أي أورد فيه عدد الكلمات المختلفة التي تشير إلى المعنى نفسه [١٦]، وبعد ذلك توجه النورسي إلى "ماردين" وهنالك قابل طالبين أحدهما من طلاب السيد "جمال الدين الأفغاني" والآخر من منتسبي الطريقة "السنوسية" فاطلع من خلالهما على منهج السيد جمال الدين الأفغاني والطريقة السنوسية" [١٧] ثم عاد النورسي في نفس العام

إلـى "بتلـيس" وكـان واليهـا آنـذاك "عمـر باشـا" الـذي تعـرف علـى النورسي الشاب فأحبه، وأصر أن يقيم في منزله، فخصص له غرفة سكنها بعد إلحاح شديد، ووجدها النورسي فرصة لمطالعة الكتب، وحفظهـا، فراجع كثيـراً مـن كتب علـم الكـلام، والمنطـق، والنحـو، والتفسير، والحديث، والفقه، مما جعله يحفظ عن ظهر قلب العديد من أمهات الكتب في هذه العلوم، وفي هذه المدينة أخذ دروسه من العالم الفاضل "محمد الكفراوي".[١٨]

وفـي عـام ١٨٧٩ دعـاه الـوالي "حـسن باشـا"إلـى مدينـة "وان" فذهب إليه، واستقر في (وان) فترة طويلة تصل إلى خمس عشرة سنة، قضاها في التجوال بين العشائر لإرشادهم، والمصالحة بينهم، والتدريس للطلاب، وفي "وان" اطلع النورسي على العلوم الحديثة، كالرياضيات، والفلك، والفيزياء، والفلسفة، والتاريخ، والجغرافيا، حتى وصل إلى درجة أصبح فيها قادراً على مناقشة المختصين" [١٩] وقد ترتب على جمع النورسي بين العلوم الدينية، والعلوم الحديثة، اقتنـاع النورسـي بـأن أسـلوب علـم الكـلام القـديم قاصـر عـن رد الـشبهات، والـشكوك الـواردة حـول الـدين ومـن ثـم رأى ضـرورة تحصيل العلوم الحديثة أيضاً .. ومن ثم فقد وضع النورسي في "وان" طريقة خاصة به في التدريس تختلف عن الطرق المتبعة آنذاك في المدارس الدينية -حيث كانت هذه الطرق تقوم على تدريس العقائد من خلال المؤلفات الكلامية القديمة، والشروح عليها-

استخلصها النورسي من العلوم الحديثة التي استوعبها، واضعاً في الاعتبار متطلبات العصر الحاضر، وحاجاته الملحة، وترتكز هذه الطريقة على عرض الحقائق الدينية ممتزجة بالعلوم الحديثة بأسلوب قريب لمدارك أبناء العصر، وإثباتها بأوضح أسلوب، وعرضها بما يلائم تفكيرهم[٢٠] ومن هنا نلاحظ بداية خروج النورسي المجدد على روح التعاليم التقليدية التي كانت سائدة في عهد الدولة العثمانية، والتي تستند إلى الشروح والحواشي، وكيف استفاد من إنجازات العلم الحديث في إثبات قضايا العقيدة الإسلامية. وهذا ما سيتضح في عرض موقفه من علم الكلام.

وفي عام ١٨٩٩ أخبر "طاهر باشا" النورسي أن أوروبا بدأت تحيك مؤامرة خبيثة حول القرآن الكريم، إذ سمع أن وزير المستعمرات البريطاني وليم جلادستون قد قال "ما دام هذا القرآن بيد المسلمين فلن نحكمهم حكماً حقيقياً، فلنسع إلى نزعه منهم" فثارت ثائرة النورسي، واحتد غضبه، وغيّر اهتمامه من جراء هذا الانقلاب الفكري جاعلاً جميع العلوم المتنوعة المخزونة في ذهنه مدارج للوصول إلى إدراك القرآن الكريم، وإثبات حقائقه، ولم يعرف بعد ذلك سوى القرآن هدفاً لعلمه وغاية لحياته" [٢١] ومنذ هذا التاريخ وضع النورسي في الاعتبار ضرورة تكريس حياته كلها في خدمة القرآن.

وهنا تنتهي مرحلة التعلم لتبدأ مرحلة جديدة، هي مرحلة الشباب، والدخول في معترك السياسة، والوعي بالأحداث الدائرة في بلاده.

ثانياً- مرحلة الشباب والوعي السياسي (سعيد القديم) (١٩٠٧– ١٩٢٥)

لا يمكن الحديث عن دور النورسي في مرحلة الوعي السياسي دون التقديم للأحداث التاريخية التي أسهمت في تشكيل وعيه السياسي، وبداية يمكن القول بأنه في نفس تاريخ ميلاد النورسي ١٨٧٦، جلس السلطان عبد الحميد خان الثاني على عرش الخلافة العثمانية، وقد اختلفت الآراء * حوله حيث تعرض هذا السلطان لحملات شرسة من خصومه السياسيين" [٢٢] ومن ثم يمكن القول بأن السلطان عبد الحميد قد "تولى الحكم في ظل ظروف متناهية في ظلامها، ولم يتحرج المؤرخ البريطاني "وليم ميللر" من القول بأنه ندر أن تولى سلطان من سلاطين آل عثمان الحكم وسط صعاب أكثر خطورة على مركزه من الأخطار التي تعرض لها عبد الحميد الثاني". [٢٣]

وحين تولى السلطان عبد الحميد الحكم كان نفوذ حركة تركيا الفتاة * ودعاة الحرية بدأ يزداد في الدولة، وكان من الذكاء التصالح مع هؤلاء، وتم تعيين أحمد مدحت باشا في رئاسة الوزراء وحاول

السلطان تحقيق بعض مطالبهم وتم "منح الدولة العثمانية نظاماً دستورياً شورياً، يحفظ لجميع رعايا الدولة حقوقهم" (٢٤) وبالفعل تم إعلان المشروطية (الدستور) عام ١٨٧٧ ليتم بذلك احتواء دعاة الحرية، وذلك لأن أحمد مدحت باشا، ورفاقه كانوا يرون أن "تبنى النظام الدستوري الغربي في الحكم هو العامل الأول في تقدم الشعوب ورقيها، وعلى تركيا أن تتبع هذا النظام لكي تكون في مصاف الدول العظمى" (٢٥)

وعلى الرغم من محاولات السلطان عبد الحميد احتواء دعاة الحرية، إلا أنه لم يكن مقتنعاً في داخله بآراء هذه الحركة، ولا حتى بالحكم الدستوري، متعللاً بأن لكل مجتمع خصوصيته فيقول في مذكراته" مدحت باشا لم ير غير فوائد الحكم المشروطي – الدستوري – في أوروبا، ولكنه لم يدرس أسباب هذه المشروطية، ولا تأثيراتها الأخرى، فأقراص السلفات لا تصلح لكل مرض، وأظن أن أصول المشروطية لا تصلح لكل شعب، ولكل بنية قومية، كنت أظن أنها غير مفيدة، أما الآن فإنني مقتنع بضررها"(٢٦).

ولقد ترتب على عدم قناعة السلطان بالمشروطية إلغاءها عام ١٨٧٨ وأطاح كذلك بحكومة أحمد مدحت باشا، متذرعاً في ذلك بأحداث التوتر العرقي، والديني التي حدثت في الجزء الأوروبي في بلغاريا والصرب (٢٧) ورغم إلغاء السلطان عبد الحميد للمشروطية، إلا أنه كان يردد أن الدولة العثمانية تقوم على العدل "فالعدل هو

أساس المشروعية، والمشروعية سند الحاكمية، والقوة مؤيدة المشروعية، والحاكمية مضطرة للاعتماد على العدل"[٢٨]

وعلى الرغم من القلاقل الداخلية في أرجاء الدولة العثمانية، إلا أن الدول الأوروبية لم تتركها وحالها، فقد تصارعت الدول الأوروبية من أجل اقتسام أملاك "الرجل المريض" -لقب الدولة العثمانية في تلك الفترة- وبالفعل استطاعت إنجلترا، وفرنسا، وأسبانيا احتلال أغلب الأقطار العربية والإسلامية الواقعة تحت سيطرة الخلافة العثمانية "فالغرب كان يحفظ في خصومته للإسلام خصومة تركيا القديمة، وأن إنشاء تركيا الجديدة، وإبادة تركيا القديمة هي من أهم الوسائل التي حشدها لخصومة الإسلام"[٢٩] وبالفعل فقد عمد الاستعمار الأوروبي إلى إثارة القلاقل، والتوترات العرقية، والدينية في المناطق الأوروبية من الدولة العثمانية.

وقد حاول السلطان عبد الحميد أن يقف في مواجهة هذا المد الاستعماري، وحاول توظيف تصور الأفغاني للجامعة الإسلامية لمواجهة هذا المد، ومحاولة تفعيل منصب الخلافة في مواجهة الغرب [٣١] وكذلك فقد كان السلطان عبد الحميد يهدف من ترويجه لفكرة الجامعة الإسلامية إطفاء جذوة النزعات القومية التي كانت تنتشر بين أهل المشرق العربي[٣٢] ولقد ترتب على محاولة السلطان عبد الحميد إدراك الأوروبيين أن هذه الفكرة تناهض أطماعهم

الاستعمارية وبالتالي فقد "اعتبرت فكرة الجامعة الإسلامية مؤامرة ضد أوربا" (٣٣)

ومن جانب آخر فقد سعى الاستعمار إلى خلخلة الأوضاع الفكرية، والثقافية، والعقدية داخل تركيا من خلال تشجيع، ونشر التقليد الأجوف للحضارة الغربية في شتى مظاهر الحياة ولقد ساعد الاستعمار على هذا، حالة التدهور الفكري، والثقافي التي كانت تعاني منها الدولة العثمانية، ولقد وظف الاستعمار في هذا: الاستشراق (٣٤) والدوائر الماسونية والتبشير المسيحي، والعديد من الوسائل الأخرى، واستطاع الاستعمار أن يحدث نوعاً من الشك في قيمة الذات، وأصالتها، وإرساء الشعور بالنقص أمام الحضارة الغربية.

وعلى الرغم من جمود أغلب علماء الإسلام في تلك الفترة إزاء المواجهة الثقافية والحضارية مع الغرب، ورغم أن التاريخ شاهد على حالة الجمود، والانحطاط الفكري في عهد الدولة العثمانية، إلا أن هذا لا يخفي محاولات بعض المصلحين مواجهة المد الفكري للمستعمر، وإبراز صورة ناصعة عن الإسلام، وهذا ما نجده في محاورات "الأفغاني – رينان" وحوار "محمد عبده – هانوتو" ولقد أبرزت هذه المحاورات مدى المواجهة الثقافية والحضارية مع الغرب في تلك الفترة، وقد سعى المصلحون إلى الدفاع عن الإسلام، والكشف عن الوجه القبيح للاستعمار.

ومن ثم فقد كان الاستعمار يسعى إلى إجهاض الخلافة من الخارج، وفي نفس الوقت كانت حركة الاتحاد والترقي – وهي نفسها حركة تركيا الفتاة مع تطوير نفسها من النواحي التنظيمية – تسعى إلى إزاحة السلطان عبد الحميد، وإنهاء عصر الخلافة، وكانت الدولة الأوروبية تساند هذه الحركة لأنها تتفق في أهدافها معها، ولهذا قال السلطان عبد الحميد " العثمانيون الجدد، وتركيا الفتاة كانوا يؤازرون جميعهم الدول الكبرى التي كانت ترغب في تمزيق أوصال الدولة العثمانية، وتفتيتها، كان هؤلاء الشباب أمل الدول الكبرى في زوال الدولة العثمانية" (٣٥) ولهذا فقد كان السلطان يحمل لهم كل الكراهية" (٣٦). وإذا كانت علاقة الاتحاد والترقي بالاستعمار الغربي قامت على وحدة الهدف – هدم الخلافة – فإن للاتحاد والترقي علاقة أخرى بالماسونية، فقد ارتبطت الحركة بالمحافل الماسونية، واستفادت منها في الجوانب التنظيمية، ومن عملها السري (٣٧) وقد أدت العلاقة بين الاتحاد والترقي والماسونية إلى انخراط اليهود داخل جمعية الاتحاد والترقي مما أدى إلى تفاقم خطر الجمعية" (٣٨)

ولقد عمل اليهود على تحقيق أغراضهم من خلال الجمعية، وسعوا إلى إنشاء وطن قومي لليهود، فقد ذهب هرتزل إلى السلطان عبد الحميد عام ١٩٠٢ طالباً منه إنشاء وطن لليهود في فلسطين مقابل تسديد ديون الدولة العثمانية، إلا أن السلطان عبد الحميد

رفض طلبه، وقال له: "لا أقدر أن أبيع ولو قدماً واحداً من البلاد لأنها ليست لي بل لشعبي، لقد حصل شعبي على هذه الإمبراطورية بدمائهم وقد غذوها فيما بعد بدمائهم، وسوف نغطيها بدمائنا قبل أن نسمح لأحد باغتصابها منا" (٣٩) ولقد كان رفض السلطان عبد الحميد للمشروع الصهيوني علامة بارزة في تاريخه جعلت بعض المعاصرين، يرون أنه السلطان المفترى عليه وقد تعاظمت الكتابات عن السلطان باعتباره نموذجاً للرفض، في ظل تعاظم دور اليهود في العالم الإسلامي.

وفي ظل الصراعات التاريخية السابقة بدأت مرحلة من الوعي السياسي في حياة النورسي، وبدأ يندمج مع تلك الأحداث، ويتفاعل معها، ففي عام ١٩٠٧ ذهب النورسي إلى استانبول، حيث ذاع صيته هناك، وشاع خبره، وعرفه الناس بفضله وعمله، فتجمع حوله الطلبة يسألونه، ويدرسون على يديه أنواع العلوم، وفي هذه الأثناء قدم النورسي طلباً إلى السلطان عبد الحميد يطلب فيه فتح "مدرسة الزهراء" يتم فيها تعليم العلوم الحديثة بجانب العلوم الدينية، وذلك في شرقي الأناضول حيث يخيم الجهل، والفقر" (٤٠)

ولقد رفض طلب النورسي وذلك لانتقاده الاستبداد الموجود في قصر يلدز – قصر الحكم – فنجده يقول "الاستبداد هو التحكم ... أي الجبر باستناد القوة، أي الرأي الواحد، وما هو إلا أساس الظلم، وماح للإنسانية، وهو الذي دحرج الإنسان إلى أسفل سافلين،

... وهو الذي أوقع الاختلافات المدهشة [٤١]وأن هذا الاستبداد لا صلة له بالشريعة الغراء، وأن الشريعة قد أتت لهداية العالم أجمع، كي تزيل التحكم الظالم والاستبداد [٤٢] ويتفق النورسي في هذا مع ما ذهب إليه عبد الرحمن الكواكبي حين قال"قد يبلغ فعل الاستبداد بالأمة أن يحول ميلها الطبيعي إلى الترقي إلى طلب التسفل، بحيث إذا دفعت إلى الرفعة لأبت وتألمت ... وعندئذ يصير الاستبداد كالعلق يطيب له المقام على امتصاص دم الأمة " [٤٣]

وبسبب هذا الانتقاد ثارت حاشية السلطان فأحالوه إلى المحكمة العسكرية وأحالته هي بدورها إلى مستشفى المجاذيب لفحص قواه العقلية لما رأوا جرأته، وصراحته حتى قال الطبيب الفاحص "لو كانت هناك ذرة واحدة من الجنون عند بديع الزمان، فمعنى ذلك أنه لا يوجد على وجه الأرض عاقل واحد" [٤٤] وعلى الرغم من انتقاد النورسي لحاشية السلطان، إلا أن النورسي كان يرى فيه خلافة الإسلام. فيقول "أن السلطنة والخلافة متحدتان بالذات، ومتلازمتان لا تنفكان، وإن كانت وجهة كل منهما مغايرة للأخرى، وبناء على هذا فسلطاننا هو سلطان، وهو خليفة في الوقت نفسه يمثل رمزاً للعالم الإسلامي"[٤٥] كما أنه كان يرى أن السلطان عبد الحميد هو "السلطان المظلوم"[٤٦] وقد كان طلابه يقولون أن النورسي "كان يعتقد بأن السلطان عبد الحميد - من بين السلاطين- في حكم ولي من الصالحين لوقوفه بصمود أمام دسائس الأجانب

وقواهم... ومراعاته الشعائر الإسلامية ما استطاع إليها سبيلاً، وأدائه صلاة الجمعة في المسجد" (٤٧) ومن ثم يتضح أن النورسي اتخذ موقفاً إيجابياً من السلطان عبد الحميد رغم نقده للاستبداد الموجود في حاشية القصر.

١- إعلان المشروطية وموقف النورسي منها

وفي عام ١٩٠٨ استطاع أصحاب الاتحاد والترقي من خلال الضغط المستمر على السلطان عبد الحميد إعلان المشروطية الثانية، بعد أن كان السلطان قد ألغى المشروطية الأولى عام ١٨٧٨، ولقد اهتم النورسي باتخاذ موقف من هذه القضية الشائكة فيرى أن لكل مجتمع خصوصيته وما يصلح لدولة قد لا يصلح للأخرى فيقول: "إن اختلاف الأقوام، واختلاف الأماكن، والأقطار، شبيهة بتباين الأزمنة والعصور، بمعنى أن الثورة الفرنسية لا تكون دستوراً لنا، فالخطأ ينجم من تطبيق النظريات، وعدم التفكر بمتطلبات العصر" (٤٨) وهنا نلاحظ مدى اتفاق النورسي مع ما ذهب إليه السلطان عبد الحميد من قبل في القول بخصوصية المجتمعات، واختلاف بعضها عن البعض الآخر.

ويهاجم النورسي أصحاب الاتحاد والترقي وذلك لأنهم "يشوهون صورتها – المشروطية - بإظهارها مخالفة للشريعة، وأن الشريعة ظالمة "(٤٩) ويؤكد النورسي على أن المشروطية الحقة "لا ينبغي لها أن تكون ضد الشريعة، أو مخالفة لها، لأن أسسها ستكون

فاسدة، ومن ثم فإن كانت المشروطية تعنى مخالفة الشريعة، فليشهد الجميع أني مرتجع" (٥٠)

ويرى النورسي أن السبب وراء تصور دعاة الحرية أن الشريعة مؤيدة للاستبداد ومناهضة للمشروطية، هو إتباعهم التصور الأوروبي عن الشريعة فيقول:" إن أوربا تظن الشريعة هي التي تمد الاستبداد بالقوة، وتعينه، حاشا...، وكلا، إن الجهل والتعصب المتفشيان فينا قد ساعدا أوروبا لتحمل ظناً خاطئاً من أن الشريعة تعين على الاستبداد، ولذا تألمت من أعماقي على ظنهم السيئ بالشريعة، كما أنني لكي أكذب ظنهم فقد رحبت بالمشروطية باسم الشريعة، قبل أي شخص، ولكن على أن تفهم المشروطية في ضوء المشروعية". (٥١)

وإذا كان النورسي قد ارتضى لنفسه المشروطية في ضوء الشريعة، فذلك لأنه يريد أن يخلص المشروطية من عيوبها، في ضوء نقلها على أساس شرعي فيقول:"أنا اليوم أنشر ذلك الخطاب لكي أنقي المشروطية من التلوث، وأنجي أهل الشريعة من اليأس، وأخلص أبناء العصر من وهم الجهل" (٥٢) وذلك لأن "المسلك الحقيقي للشريعة إنما هو المشروطية الشرعية، بمعنى أني رضيت بالمشروطية بالدلائل الشرعية، وليس كما رضي بها بعض دعاة المدنية الغربية، إذ قبلوها تقليداً، وفهموها خلاف الشريعة، فلم

أتنازل عن الشريعة" [٥٣] ومن ثم يتبين أن الشريعة هي الأساس الذي يقبل النورسي المشروطية في ضوئها.

ولقد ترتب على إقرار النورسي للمشروطية في ضوء الشريعة، أن حاول ترسيخ مفهوم الشورى الإسلامية كبديل للمشروطية الغربية فيقول: " إن مفتاح سعادة المسلمين في حياتهم الاجتماعية، إنما هو الشورى فالآية الكريمة تأمرنا باتخاذ الشورى في جميع أمورنا إذ يقول سبحانه ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾ (الشورى:٣٨) أجل فكما أن تلاقح الأفكار بين أبناء الجنس البشري إنما هي نتاج الشورى على مر العصور حتى أصبحت مدار رقي البشرية، وأساس علومها، فإن سبب تخلف القارة الكبرى –آسيا– عن ركب الحضارة إنما هو لعدم قيامها بتلك الشورى الحقيقية" [٥٤] ومن هنا نلاحظ أن النورسي يرى أن الحرية المشروطة بالشريعة، أو الشورى هما الطريق إلى التقدم.

وإذا كان النورسي قد ربط بين المشروطية والشورى الشرعية فقد ربط أيضاً بين المشروطية، والعدالة، فيقول: " إن المسألة التي سمعتموها وهي المشروطية، والقانون الأساسي لها، فما هي إلا العدالة، والشورى الشرعية، واسعوا للحفاظ عليها فسعادتنا الدنيوية في المشروطية بهذه المعاني، فلقد قاسينا الأمرّين من الاستبداد [٥٥] ومن هنا يتضح أن النورسي يرى الحرية الحقة هي الشورى الإسلامية، ومن ثم فإن النورسي يري أن المفاهيم الإسلامية كفيلة

بحل مشكلاتنا، وبالتالي فإن النورسي ينطلق من الثوابت الإسلامية لمواجهة الأحداث الجارية في عصره.

٢- نهاية عهد السلطان عبد الحميد

وفي عام ١٩٠٩ ثارت أحداث شغب في تركيا "ففي ١٣ إبريل ١٩٠٩م حدث في استانبول اضطراب كبير قتل فيه بعض عسكر الاتحاد والترقي، عرف هذا الحادث في التاريخ باسم حادث ٣١ مارت، وقد أحدث هذا اضطراباً كبيراً في عاصمة الدولة ... تحرك على أثره عسكر الاتحاد والترقي من سلانيك، ودخلوا استانبول، وتم عزل الخليفة عبدالحميد الثاني من كل سلطاته المدنية والدينية، ثم وجهت إليه جمعية الاتحاد والترقي، التهم الآتية ١- تدبير حادث ٣١ مارت ٢- إحراق المصاحف ٣- الإسراف ٤- الظلم وسفك الدماء، ونفاه الجيش على أثر ذلك إلى سلانيك التي كانت تعج بأنصار الاتحاد والترقي" [٥٦].

وقد تولى محمد رشاد الخامس الحكم في هذا العام، وبسبب هذه الأحداث – ٣١ مارت – سجن النورسي، وحُوكم في محكمة عرفية، وقد حكمت المحكمة ببراءة بديع الزمان، وذلك على الرغم من أن تلك المحكمة قد حكمت بالشنق على العشرات.

وفي أثناء الأحداث السابقة، ينبغي أن نشير إلى أن النورسي قد نفى عن السلطان عبد الحميد أن يكون سبباً في هذه الأحداث

فيقول: "إن السلطان عبد الحميد قد عزل بعد أحداث ٣١ مارس، وكانت حركة تمرد في الجيش، تسبب في اندلاعها جماعة الاتحاد والترقي، واتهموا السلطان عبد الحميد بإثارتها كمبرر لعزله، مع أن السلطان نفى هذا الاتهام، وطلب تشكيل لجنة تقصي الحقائق، إلا أن الاتحاديين رفضوا هذا، وعزلوا السلطان" [٥٨]

وبإسقاط السلطان عبد الحميد، وتولى محمد رشاد الخامس مقاليد الحكم، أصبح أمر الخلافة مجرد أمر صوري، لا أثر له في الواقع الفعلي، وكانت حركة الاتحاد والترقي هي التي تسيطر على شئون الدولة، وتدير أمور الجيش وأوصلته إلى درجة معقولة من القوة، والانضباط والتدريب.[٥٩]

٣- موقف النورسي من حركة الاتحاد والترقي

يتخذ النورسي من حركة الاتحاد والترقي موقفاً متطوراً واضحاً، فكان النورسي في مرحلة من حياته يرى أن الاتحاد والترقي حركة إيجابية فيقول: "إن سعيد القديم على الرغم من معارضته الشديدة لمنظمة الاتحاد والترقي، فإنه مال إليها، ولاسيما إلى الجيش، حيث وقف منهم موقف تقدير وإعجاب" [٦٠] ولكن سرعان ما تغير موقفه لما شاهده منها من تصرفات تعادي الإسلام جعلت النورسي يتخذ موقفاً معارضاً لها فيقول: "إنني عارضت شعبة الاتحاد والترقي المستبدة تلك التي أذهبت شوق الجميع، وطارت بنشوتهم، وأيقظت عروق النفاق، والتحيز بل لطخت اسم "الاتحاد والترقي"

[61] وكذلك فقد رفض النورسي محاولات الاتحاد والترقي في تقطيع عرى الدين، وسوق المسلمين قسراً إلى المدنية الأوروبية، وذلك لأن محاولتهم هذه تسوق الأمة إلى الهاوية، وهذا ما أكده فهمي جدعان حين قال: "إن متطرفي جمعية الاتحاد والترقي كانوا يشهدون على اتجاه الدولة العثمانية نحو الهاوية[62] وذلك لأنهم اعتقدوا أن الإسلام دين طارئ لا يصلح للترك[62] في حين أن النورسي يرى أن "خطأ حركة تركيا الفتاه – الاتحاد والترقي- نابع من عدم معرفتهم أن الدين أساس الحياة الإنسانية فظنوا أن الأمة شيء، والإسلام شيء آخر، وهما متمايزان ! ذلك لأن المدنية المعاصرة أوحت لهم بذلك، واستولت على الأفكار لقولها: إن السعادة هي الحياة في نفسها، إلا أن الزمان أظهر الآن أن نظام المدنية فاسد، ومضر، وأن إحياء الدين إحياء لهذه الأمة، والإسلام هو الذي أدرك هذا، إن رقي أمتنا هو بنسبة تمسكها بالدين، وتدنيها هو بمقدار إهمالها له" [64]

٤- السفر إلى دمشق وإلقاء خطبة بالمسجد الأموي

وفي أواخر عام ١٩١٠ سافر النورسي إلى الشام، وهناك ألقى خطبته الشهيرة "بالخطبة الشامية" وقد شخص فيها أمراض الأمة الإسلامية المادية، والمعنوية، وكذلك الأسباب التي أدت إلى انحطاط العالم الإسلامي وتعرضه للمهالك، وبين فيها طرق العلاج والخلاص". [65]

ولقد رأى النورسي في تلك الخطبة أن الأمراض التي تسود العالم الإسلامي هي:

أولاً حياة اليأس الذي يجد فينا أسبابه وبعثه ، *ثانياً* موت الصدق في حياتنا الاجتماعية السياسية، *ثالثاً* حب العداوة ، *رابعاً* الجهل بالروابط النورانية التي تربط المؤمنين بعضهم ببعض، *خامساً* سريان الاستبداد مثل سريان الأمراض المعدية المتنوعة، *سادساً* حصر الهمة في المنفعة الشخصية" (٦٦)

ونلاحظ في عرض النورسي لأمراض العالم الإسلامي، مدى الحالة السيئة والمتدهورة التي وصل إليها المسلمون في تلك الفترة التاريخية، ولاشك أن وضع النورسي يده عليها، يمكن أن يكون البداية لتغيير هذه الأمراض الإسلامية وقد طالب النورسي بأنه ينبغي أن تسود روح الأمل في الأمة الإسلامية وعلى المسلمين، التمسك بالإسلام لأنه هو العلاج الناجح لهذه الأوضاع كما طالب المسلمين بأنه ينبغي أن تسود بينهم روح الأخوة، والإخلاص، وأن تسود الشورى أحكامهم وآراءهم.

ومن الشام عاد النورسي مرة ثانية إلى تركيا، وهناك قابل السلطان محمد رشاد الخامس وأعاد النورسي طلبه في ضرورة إنشاء جامعة إسلامية "فوافق السلطان، ومنح السلطان تسعة عشر ألف ليرة ذهبية لتأسيس تلك الجامعة، وأرسيت قواعدها فعلاً – في

منطقة ارتميت على ضفاف بحيرة وان – إلا أن اندلاع الحرب العالمية الأولى حال دون إكمال المشروع". [٦٧]

٥- دعوى القومية الطورانية وموقف النورسي منها

وفي تلك الفترة من تاريخ تركيا بدأت النزعة إلى القومية الطورانية – تعني العودة إلى حالة تركيا قبل الإسلام تلك الحالة التي كانت تركيا تعبد فيها الأوثان – ولعل السبب في ظهور هذه النزعة يرجع إلى "تشرب بعض المصلحين الترك بالمبادئ الغربية، واقتباسهم للآراء والأفكار الغربية في القوميات"[٦٨] ولقد كان الهدف من انتشار الروح القومية بين الأتراك هو إضعاف الرابطة الإسلامية فيقول مصطفى صبري "زادت هذه الدعوة في إضعاف المسلمين وإضعاف الرابطة الدينية" [٦٩] ومن هنا يمكن القول بأن "الأتراك كغيرهم من المسلمين انتقلت إليهم عدوى القومية مع غيرها من المفاهيم الغربية الصالحة منها والطالحة". [٧٠]

ولقد كانت الدعوة إلى القومية الطورانية – التي كان يتزعمها الاتحاد والترقي مصطفى كمال – تهدف إلى التخلص من العنصر العربي[٧١] وذلك على الرغم من محاولة الحركة تتريك العنصر العربي وجعله جزءًا من القومية الطورانية، ولكن دعاة القومية العربية كانوا يواجهون هذه النزعة من منطلق قومي أيضاً، تلك النزعة "التي تعمل على دمج العنصر العربي وتتريكه، بعد استيلاء الاتحاديين

على الحكم إثر انقلاب ٣١ مارت"[٧٢] وقد فشلت هذه المحاولات بسبب قوة الإسلام، واللغة العربية في العالم العربي.

وينبغي أن نشير إلى أن دعوة القومية الطورانية لم يكن لها جذور عميقة في تركيا الإسلامية، والتي حاول حكامها الأوائل ربط تركيا بالعالم الإسلامي، بل إن سلاطين الدولة العثمانية، حاولوا في بداية تأسيس الدولة جعل اللغة العربية بديلاً عن اللغة التركية، ومن ثم "فقد أكدت الوقائع التاريخية أنه لم يكن لدى الأتراك العثمانيين أي نزعة قومية أو عرقية قبل النصف الثاني من القرن التاسع عشر – أي قبل ظهور حركة الاتحاد والترقي– فقد عاشوا تسعة قرون متتالية في ظل الإسلام، ولا انتماء لديهم إلا للعقيدة الإسلامية حتى إنهم كانوا لا يعترفون بتركيتهم، ولا يفخرون بها، بل كانوا مسلمين". [٧٣]

ولقد حارب النورسي الدعوات القومية العنصرية، لأنه يعلم أنها طارئة على تركيا ولأن الاستعمار الأوروبي كان له دوراً كبيراً فيها فيقول "لقد انتشر الفكر القومي وترسخ في هذا العصر، ويثير ظالمو أوروبا الماكرون هذا الفكر بشكله السلبي في أوساط المسلمين، ليمزقوهم، ويسهل لهم ابتلاعهم". [٧٤]

ويؤكد النورسي أن مثل هذه الدعوات القومية حين ظهرت في تاريخ الإسلام كان لها أضرارها الكثيرة فيرى أن "الأمويين خلطوا شيئاً من القومية في سياستهم فأسخطوا العالم الإسلامي – يقصد تفضيل العنصر العربي، أو ما أسماه التاريخ بالشعوبية – فضلاً عما

ابتلوا به ببلايا كثيرة من جراء الفتن الداخلية ... وكذلك شعوب أوروبا لما دعوا إلى العنصرية، وأوغلوا فيها في هذا العصر، نجم العداء التاريخي المليء بالحوادث المريعة بين الفرنسيين والألمان". (٧٥)

وينتقد النورسي الآثار السلبية لدعوة القومية الطورانية فيقول عن هذه الدعوة "أنها فرقت الناس شر فرقة في بداية عهد الحرية، وإعلان الدستور، حيث تأسست النوادي، والتكتلات، لما اشتعلت آثار النعرة القومية مجدداً للتفريق بين الأخوة العرب النجباء، وبين الأتراك المجاهدين، فعم الاضطراب، وسلبت راحة الناس، علماً بأن الأضرار بالناس بأعمال سلبية هو فطرة القومية العنصرية التي فطروا عليها، فالأتراك مسلمون في أنحاء العالم كافة، فقوميتهم مزجت بالإسلام، ولا يمكن فصلهم عنها وكذلك العرب فإن قوميتهم مزجت بالإسلام، وهو حسبهم، إلا أن القومية العنصرية خطر عظيم" (٧٦) وينبه النورسي الشعب التركي إلى مخاطر إتباع مثل هذه الدعوات فيقول لهم: "اعلموا أن ملية الإسلام الدائمة الأبدية لا ترتبط مع العنصرية المؤقتة المضطربة، ولا تفلح ملقحاتها، وحتى لو حدث هذا التطعيم بلقاحات العنصرية فإنها تفسد أمة الإسلام"(٧٧).

ويؤكد التاريخ على أن الإسلام كقوة روحية وسياسية له أثر عميق يفوق أثر القومية العلمانية (٧٨) كما أن الإسلام بطبيعته لا يشجع على نشوء القومية، فإن خصائصه الأممية من شأنها أن

تخفف من حدة الفلسفة العرقية، والاختلافات الحضارية التي قد تتحد فتصبح على مر الزمان خصائص، ومميزات قومية مستقلة (٧٩) ومن هنا يتفق أغلب المفكرين المعاصرين على أن الإسلام لا يعترف بلغة، أو بجنس كفواصل، وحدود بين البشر فيذهب فريد وجدي إلى أنه "رمى الإسلام ربط جميع شعوب الأرض برباط أليفة عامة تبني على أعم أواصر الإنسانية، ولا تقوم على الفوارق الجنسية، واللغوية" (٨٠) وكذلك ذهب محمد رشيد رضا إلى أنه "لم يوجد دين من الأديان ألف بين شعوب، وقبائل مختلفة في جميع روابط الجنسية، وجعلها أمة واحدة، وجنساً واحداً، إلا الدين الإسلامي" (٨١)

وإذا كان النورسي يدافع عن الرابطة الإسلامية فإن النورسي قد تعرض من قبل المغرضين للوقيعة بينه، وبين مريديه، فقالوا لهم "إنه كردي، وأنتم أتراك، وهو شافعي، وأنتم حنفيون ... بغية إلقاء الرعب في قلوب الجميع، وجعلهم يتجنبونه" (٨٢) ورد عليهم النورسي "إنني أفضل تركياً ذا دين وتقوى، على العديد من الأكراد غير الملتزمين" (٨٣) ويتابع النورسي نفيه التهمة فيقول "أقول لأولئك الملحدين، والمتسترين تحت ستار القومية وهم في الحقيقة أعداء الأمة التركية، ... أقول لهم إنني على علاقة وثيقة جداً بمؤمني هذا الوطن الذين يسمون بالأتراك المرتبطين ارتباطاً قوياً بأخوة صادقة أبدية حقيقية بالأمة الإسلامية" (٨٤)

ومما سبق يتضح مدى تفاعل النورسي مع قضية الدعوة الطورانية ورفضه لهذه الدعوة، مؤكداً على أن الرابطة الإسلامية الدينية هي الرابطة الحقيقية التي تربط بين جميع المسلمين في كافة أرجاء العالم.

٦- اشتراك النورسي في الحرب العالمية الأولى

وفي عام ١٩١٤ زجت حركة الاتحاد والترقي بتركيا في الحرب العالمية الأولى، وذلك بجانب ألمانيا، والنمسا في مقابل إنجلترا، وفرنسا، وروسيا، وفي هذا العام دخل النورسي واعظاً في الجيش العثماني، ولكن سرعان ما تم تشكيل فرق المتطوعين، والتي اشترك فيها النورسي، وذلك من أجل مقاومة الجيش الروسي، وقد قاومت هذه الفرق الجيش الروسي مقاومة باسلة في مدينة "بتليس" ورغم هذه المقاومة إلا أن الجيش الروسي استطاع أن يتفوق وتم احتلال المنطقة"[(٨٥)] وفي السنة الأولى من الحرب العالمية الأولى قام النورسي وهو في ساحة الحرب بتأليف كتابه "إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز" [(٨٦)]

ولقد تم أسر النورسي من قبل القوات الروسية في عام ١٩١٥، وحكم عليه بالإعدام، لأنه لم يقم للقائد الروسي "نيقولافيج"، وقبل تنفيذ حكم الإعدام بربع ساعة عرف القائد الروسي أن النورسي لم يقم له بسبب تنفيذه لما تأمر به عقيدته، فعفا عنه، واعتذر له، لمعرفته أنه يستلهم ما فعله من عقيدته، وقال له إنكم تستحقون كل

تقدير وإعجاب لصلاحكم، وتقواكم" [(٨٧)] وقد ظل النورسي في الأسر لمدة سنتين ونصف.

ويبرز النورسي أنه في تلك الفترة مر بصحوة روحية، كانت تشكل تباشير مرحلة "سعيد الجديد" فيقول "كنت أسير في أثناء الحرب العالمية الأولى في مدينة في قصية شمال شرق روسيا تدعي "قوصترما" كان هناك مسجد صغير للتتار، كنت ضجراً من بين زملائي الضباط الأسرى، فآثرت العزلة، إلا أنه لم يكن يسمح لي بالتجوال في الخارج (...) وكنت أنام في المسجد وحيداً (...) وكان الأرق يصيبني كثيراً في تلك الليالي الحالكة (...) ورغم أنني لم أكن أعد نفسي شيخاً بعد، ولكن من يرى الحرب العالمية يشيخ، ويشيب من هول أيامها الولدان، وكأن سراً من أسرار الآية الكريمة ﴿ يَوْماً يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيباً﴾ (المزمل:١٧) قد سرى فيّ، إنني كنت قريباً من الأربعين إلا أنني وجدت نفسي كأنني في الثمانين من عمري"[(٨٨)] ويرى النورسي أن تلك الحالة التي كشفت عن عجزه وضعفه كانت وسيلة للتقرب إلى الله.

ولقد استطاع النورسي الهروب من الأسر، إذ قامت الثورة البلشفية في روسيا، وحدثت اضطرابات واسعة هناك، الأمر الذي مكن النورسي وزملاؤه من الهروب، واستطاع النورسي أن يعود إلى استانبول مرة أخري في عام ١٩١٨ وفي هذا العام "عين النورسي عضواً في دار الحكمة الإسلامية – تقوم هذه الدار على الاهتمام

بشئون الإسلام في العالم، وهي شبيهة بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية في مصر– تقديراً له، وكانت عضوية هذه الدار لا تمنح إلا لكبار العلماء، إذ كان من أعضائها الشاعر المعروف "محمد عاكف" والعالم "إسماعيل حقي" وشيخ الإسلام "مصطفي صبري" وغيرهم" (٨٩) ومن الأهمية بمكان أن نقول، بأنه حين عاد النورسي كان السلطان محمد رشاد الخامس قد مات، وعين بدلاً منه أخوه وحيد الدين في ١٩١٨ وقد أصبحت تركيا بعد نهاية الحرب وهزيمة تركيا نهباً للدول الأوروبية، وقد استطاع الجيش الإنجليزي أن يحتل استانبول.

وعلى الرغم من عودة النورسي إلى الحياة العامة إلا أنه كانت تنتابه الأحاسيس الرافضة للحياة والزاهدة فيها، فيقول "في عام ١٩١٩ كنت أسكن مع ابن أخي عبد الرحمن في قصر على قمة جبل جامجلة في استانبول، ويمكن أن تعتبر حياتي التي كنت أحياها مثالية من الناحية الدنيوية، وبينما كنت أحس بأني أسعد إنسان في العالم، نظرت إلى المرآة، ورأيت شعيرات بيضاء في رأسي، وفي لحيتي وإذ بتلك الصحوة الروحية التي كنت أحياها في الأسر في جامع "قوصترما" تبدأ في الظهور، فأخذت أمعن النظر، وأفكر في تلك الحالات الدنيوية ... فوجدت أنني أشعر بالنفرة، والامتعاض من الحياة الدنيا" (٩٠)

٧- موقف النورسي من الاستعمار

وفى عام ١٩٢٠ بدأ الاستعمار الإنجليزي يحدث الشقاق داخل أبناء الوطن الواحد حتى يسهل السيطرة عليهم فيقول النورسي " عندما بدأ القائد العام للجيش الإنجليزي الذي احتل استانبول ببذر بذور الخلاف بين المسلمين حتى خدع شيخ الإسلام وبعض العلماء الآخرين، وجعل أحدهم يهاجم الآخر، وذلك لكي يهيئ الجو لانتصار اليونانيين، واندحار الحركة الوطنية قمت آنذاك بتأليف كتابي (الخطوات الست) ضد الإنجليز، وضد اليونانيين" [٩١]

ولقد اتخذ النورسي موقفاً حاداً من الاستعمار، وحاول أن يكشف عن خباياه، ويهاجمه وينتقد حضارته، ويبرز مدى التعارض بين أطماع الإنجليز، ومصلحة الإسلام فيقول: "إن أشد العقول بلاهة عقل يرى إمكانية التوفيق، والتلاؤم بين أطماع الإنجليز، ومنافعهم، وبين عزة الإسلام، ومصلحته " [٩٢] ويؤكد النورسي على أن الاستعمار هو السبب الأصلي في معاناة الأمة الإسلامية، وفى ارتكاب حكامنا الأخطاء فيقول: " أيها الوسواس الخناس، إنك السبب الأصلي للسيئات التي ارتكبها رؤساء أمورنا، ما هو إلا أنت، لأنك قد ضيقت عليهم الدنيا، وقطعت في كل فرصة مجارى حياتهم، وشتت بينهم أولادك غير الشرعيين، وأجبرتهم على ترك الدين للدنيا، إذ تنكحهم مدنية لا تأخذ مهرها إلا من دينهم، ولا تعين حاكماً إلا وقد أخذت منه دينه رشوة لقاء منصبه "[٩٣] ومن ثم

فإن الأوربيين ولا سيما شياطين إنجلترا، وأباليس الفرنج أعداء، وخصماء معاندون أبداً للمسلمين، وأهل القرآن،" (٩٤) ومن ناحية أخرى يؤكد النورسي على أن الهجوم الاستعماري على العالم الإسلامي ينبغي أن يكون أداة نافعة في الدفع بالحمية الإسلامية، وظهور المعتقدات الأصيلة حتى نستطيع مواجهة هذا الزحف فيقول "إن هجوم الأجانب كإنجلترا وإيطاليا على هذه الحكومة – العثمانية – في الآونة الأخيرة يؤدي إلى إثارة الحمية الإسلامية، وهي ركيزة حقيقية، ومنبع قوة لمعنويات حكومات ضمت في هذا الوطن منذ أمد بعيد، وستصبح وسيلة لإحياء الشعائر الإسلامية – إلى حد ما – ولدفع شيء من البدع". (٩٥)

ومما سبق يتضح دور النورسي البارز في مواجهة الاستعمار، الأمر الذي يعكس مدى قدرة الإسلام على مواجهة أي محاولة لتشويه أوضاع المسلمين، كما أن المسلمين من خلال الإسلام استطاعوا أن يواجهوا أي محاولة للسيطرة عليهم، ولعل هذا ما يبرزه محمد فريد وجدي حين قال "إن المسلمين في جميع أدوار قوتهم لم يعترهم ما اعترى الأمم من التراخي في كيانهم، وإنك لتراهم، وهم في أشد حالات ضعفهم يستعصون على جميع عوامل الانحلال، وهذا الأثر قد أدهش علماء الاجتماع، فلا فتن المدنية، ولا غلبة الاستعمار، ولا انتشار الجهالة في بعض بيئاتهم بصالحة على أن تحل رابطتهم الاجتماعية، أو تعدو على حالتهم النفسية ...

فذلك السياج المتين الذي برهن في كل عهد من عهود الانقلابات التاريخية، على أنه قوة الاحتمال، بحيث تصطدم به أقوى عوامل التحلل فترتد عنه خاسرة" [٩٦] ولعل التاريخ شاهد على أن الإسلام من خلال علمائه قد استطاع أن يحافظ على الهوية الثقافية للأمة الإسلامية ضد كل محاولات المسخ والتشويه التي حاول أن يفرضها الاستعمار على مجتمعاتنا الإسلامية.

٨- ظهور مصطفى كمال وموقف النورسي منه

ومن خلال الأحداث السابقة بدأ نجم أتاتورك يبرز على ساحة الأحداث في تركيا حيث استطاع مصطفى كمال من خلال القوات العسكرية التي يتزعمها تحرير تركيا من الاحتلال الإنجليزي، ورد الهجمات اليونانية على تركيا، هذا بالإضافة إلى عمله البارز في حركة الاتحاد والترقي، والواقع أن المؤسسة العسكرية قد انتشرت فيها عدوى الأفكار الغربية فيقول توينبي "إن هؤلاء الشبان العسكريين ما إن أتقنوا اللغات الأجنبية لقراءة المؤلفات العسكرية الغربية حتى تسربت عدوى الأفكار السياسية الغربية إلى عقولهم، ولقد كان مصطفى كمال أحد أولئك الضباط الذين تسربت إلى عقولهم الأفكار الغربية أثناء دراستهم العسكرية في نهاية عهد السلطان عبد الحميد، قد لعب دوراً فعالاً في ثورة ١٩٠٩م"[٩٧] وكذلك فقد تعلم مصطفى كمال على يد بعض دعاة التنوير الذين يرغبون في فصل تركيا عن ماضيها الإسلامي، وقد حاول مصطفى

كمال تطبيق ما تعلمه على أوضاع تركيا، وتغيير هذه الأوضاع إلى النظام الغربي الخالص، ولقد نجح أتاتورك وأتباعه في عزل السلطان وحيد الدين، وتعيين السلطان عبد المجيد بن عبد العزيز – وذلك في عام ١٩٢٢– كخليفة للمسلمين، وفي هذا العام تم إعلان الفصل بين الخلافة والسلطنة" فقد قام المجلس الوطني التركي بإصدار قرار يتضمن الفصل بين الخلافة والسلطنة، أي جعل الخليفة مجرداً من السلطات، واعتباره صاحب منصب ديني، وشخصية روحية فحسب [٩٨] فقد كان مرجع هذا الفصل عند هؤلاء الطبقة هو الاعتقاد "بأن الخلافة تجسد الإدماج الكلي بين الدين والسياسة، الأمر الذي جعل الطبقة المذكورة تعتبرها - أي الخلافة - مسئولة مسئولية أساسية عما كانت تعاني منه تركيا من ضعف، وتأخر في بداية القرن العشرين". [٩٩]

وعلى الرغم من اتجاه مصطفى كمال وأتباعه إلى فصل الخلافة عن السلطنة إلا أن الاحتلال الإنجليزي لتركيا كان له دوره أيضاً، ففي عام ١٩٢٢ افتتح مؤتمر لوزان، وحضره وفد أنقرة، ووضع رئيس الوفد أربعة شروط للاعتراف باستقلال تركيا وهي:

١- إلغاء الخلافة الإسلامية إلغاء تاماً ٢- طرد الخليفة خارج البلاد ٣- مصادرة أمواله ٤- إعلان علمانية الدولة". [١٠٠]

ومن ثم يتضح أن الإنجليز كانوا يسعون بكل طاقتهم لإسقاط الخلافة التي استمرت أكثر من خمسة قرون، "إلا أنها كانت – على

علاتهـا الأخيـرة – حـصناً منيعـاً للإسـلام، وسـوراً واسـعاً للأقطـار العربية الإسلامية" (١٠١)

وفي هذا العام نفسه – ١٩٢٢ – دعي النورسي إلى زيارة أنقرة بنـاء على استدعاء مـصطفى كمـال، حتـى يكافئـه علـى نـشر رسـالة "الخطـوات الـست" وحـين ذهـب النورسـي إلـى أنقـرة "رأى فـرح المؤمنين، وابتهاجهم باندحار اليونان أمام الجيش الإسلامي، إلا أنه أبـصر – خـلال موجـة الفـرح – زندقـة رهيبـة تـدب بخبـث ومكـر، وتتسلل بمفاهيمها الفاسدة إلى عقائد أهل الإيمان الراسخة" (١٠٢) ويقصد النورسي بكلامه السابق النزعات الطبيعية الإلحادية قد بدأت تنتشر في تركيا مما جعله يؤلف رسالة "الطبيعة" للرد على الماديين. وفي أنقرة قام النورسي بإلقاء بيان إلى مجلس الأمة أكد فيه على أهميـة التمسك بالإسـلام، والمواظبـة علـى الـصلاة، والحفـاظ علـى هوية الأمة ضد المسخ الغربي، وضرورة تطبيق الشعائر الدينية" (١٠٣) وقد كان هذا البيان سبباً للنقاش مع مصطفى كمال الذي قال لـه "إننا بحاجـة إلـى عـالم قـدير مثلـك، فقـد دعونـاك إلـى هنـا للاسـتفادة مـن آرائك الـسديدة فأجبتم الـدعوة، إلا أن أول عمـل قمـتم بـه هـو كتابـة أمور حول الصلاة فبذرتم الخلاف فيما بيننا، فأجابه النورسي: باشا إن أعظـم حقيقـة فـي الإسـلام بعـد الإيمـان هـي الـصلاة، والـذي لا يصلي خائن، وحكم الخائن مـردود". (١٠٤)

وقد حاول أتاتورك إغراءه بالمال، والوظائف العليا، وقد "عرض عليه تعيينه في وظيفة الواعظ العام في الولايات الشرقية براتب قدرة ثلاثمائة ليرة محل الشيخ السنوسي، وذلك لعدم معرفة الشيخ اللغة الكردية، وكذلك تعيينه في مجلس النواب"[١٠٥] ولكن النورسي رفض هذا مؤكداً أن مهمته أصبحت إنقاذ الحياة الإيمانية لملايين المواطنين. ومنذ تلك اللحظة أدرك النورسي أن مصطفى كمال يجر تركيا إلى الهاوية، وقد أخذ النورسي على عاتقه مواجهة ممارسة مصطفى كمال في أجزاء من رسائله، وفي محاكماته المختلفة في تركيا.

وغادر النورسي أنقرة إلى "وان" في عام ١٩٢٣ "وذلك بعد أن لمس عن كثب الحالة المزرية لمجلس المبعوثان "النواب" وشعر بالنوايا الخفية التي كان يكنها للإسلام الكثير من أعضائه، وأصابه حزن عميق، جعله يكثر من التهجد، والعبادة، والشكوى إلى الله، مما آلت إليه حالة المسلمين فقضى الكثير من أوقاته في "وان" قرب إحدى الخرائب المهجورة القديمة على جبل آرك، واستمر على حالة الاعتكاف، والانزواء، وكأن الله يهيئه لمواجهة الخطوب الهائلة، والأعاصير المدمرة التي أوشكت أن تهب على الإسلام"[١٠٦] والواقع أن هذه الحالات الروحية التي كانت تصيب النورسي كانت بداية لعدم الاندماج في الأمور السياسية، والاتجاه إلى طريق العزلة والعبادة، لأن هذا الطريق كان يحفف عنه بسبب ما

ألم بالأمة الإسلامية، فلم يكن من عاصم إلا التمسك بالله في كل شيء فقد كانت الرياح عاتية تحاول أن تجتث تركيا من جذورها الإسلامية.

٩- سقوط الخلافة

وفي عام ١٩٢٣ تم إعلان الجمهورية في شهر أكتوبر، وتم انتخاب مصطفى كمال أول رئيس للجمهورية، وأصبحت أنقرة عاصمة الجمهورية، وبعد ذلك استطاع مصطفى كمال أن يحقق ما تم الاتفاق عليه في مؤتمر لوزان من إلغاء الخلافة العثمانية، فقد تم إعلان سقوط الخلافة في مارس ١٩٢٤، وتم طرد السلطان عبد المجيد، وجميع أفراد آل عثمان إلى خارج الحدود التركية.

ولقد قام مصطفى كمال بتبرير سقوط الخلافة من خلال مجموعة أبحاث، أو بيان قام به مجموعة من العلماء بينوا فيها الأحكام الخاصة بالخلافة، وأوصافها، وشروطها، وأدوارها، وتقلباتها ولقد اعتبر البيان أن مسألة الخلافة مسألة فرعية، وليست أصلية، ولكن رغم كونها فرعية إلا أنها من أمهات الأحكام الشرعية العملية، لأنها ترتبط بتطبيق الشريعة في الحياة الدنيوية، ورفض الخلافة كان في الحقيقة رفضاً للالتزام بأحكام الشريعة، فكونها فرعية لا يقلل من أهميتها ودورها.

وقد ورد في البيان أن مسألة الخلافة مسألة دنيوية صرفة، وليست دينية فيقول "الخلافة مسألة دنيوية وسياسية، أكثر من كونها مسألة دينية، وأنها من مصلحة الأمة نفسها لذا لم توجد تفاصيل في شأنها في النصوص الشرعية، ولم يرد بيان صريح في القرآن الكريم ولا في الأحاديث النبوية في كيفية نصب الخليفة ... لذا ترك الرسول ﷺ أمرها إلى أمته، ولم ينصب خليفة له، ولم يوص بها حين ارتحاله أيضاً". (١٠٧)

ويندد البيان بالخلافة التي سادت أغلب فترات التاريخ الإسلامي "فما يسمى بالخلافة منذ أعصار لم يكن سوى سلطنة مذمومة، وحكومة مردودة شرعاً، وإن الذين كانوا يسمون أنفسهم بالخلفاء، لم يكونوا غير الملوك والسلاطين"(١٠٨) ومن ثم فإن الحديث عن إرجاع الخلافة إلى وضعها الأصلي لا يمكن أن يتحقق لأن "الخلافة قد أخرجت عن وضعها منذ أيام معاوية قبل ألف وثلاثمائة سنة، ولم ترجع لأصلها بعد، وردها لوضعها الأصلي اليوم وإن أمكن عقلاً، لا يمكن طبعاً وعادة، لتعذر جمع شروطه"(١٠٩) وكذلك فلم تتحقق الخلافة الحقة في عهد الخلافة العثمانية" التي كانت ملكا وسلطنة، وإن ما أصاب الأمة التركية، كان بسبب هذه السلطنة، ومن مقتضيات البصيرة أن تتمسك بسلطتها الشعبية التي دخلت في يدها، وأن لا تفرط في هذه النعمة العظيمة(١١٠) وبالتالي يؤكد البيان على أن "مسألة شكل الحكومة من المسائل التابعة

لمقتضيات الزمان، والمصلحة العامة، وأحوال الناس الاجتماعية، وتتبدل أحكامها حسب تطورات هذه الأحوال والبواعث". [١١١]

وفي الواقع أن البيان التركي الذي صدر في حق الخلافة الإسلامية، وإلغائها، إنما هو محاولة لاستخدام الفكر والثقافة في تدبير الممارسات السياسية، وهذا أمر سائد في الحضارة الإسلامية قديماً، وقد حاول مصطفى كمال أن يستخدمه حتى يوضح للناس بأهمية ما يمارسه وأن يقنع الناس إلغاء الخلافة له أصول تراثية.. ولأن مصطفى كمال من أتباع الحضارة الغربية فقد استمد فصل الدين عن الدولة عنها وليس عن الإسلام كما يدعي، وتجاهل بذلك خصوصية المجتمعات الإسلامية، واختلافها عن المجتمعات الغربية – وهذا هو مأزق العلمانية الآن – ولهذا يمكن القول "إنه من الخطأ تعميم الحكم بصدد صلة الأديان بالحضارات، فإذا كان للكهنوت دور في تدهور حضارة العصر الوسيط، وكانت العلمانية من أهم مقومات الحضارة الأوروبية الحديثة فإن من الخطأ تعميم ذلك على أي دين آخر بما في ذلك الإسلام، فليس صحيحاً أنه لا تتقدم أمة إلا إذا فصلت الدين عن أمور الدنيا، وشئون الحياة، فما صح تعميمه على الحضارة الأوروبية لا يصح تعميمه على سائر الحضارات قديمها، وحديثها"[١١٢] ومن ثم فإن فصل الدين عن السياسة كما علت أوروبا المسيحية وقلدها مصطفى كمال، شيء لا يقتضيه

الإسلام، لأنه لابد أن يدخل الدين في السياسة لينقحها، ويهذبها، ويحسن مدنيات ولاة الأمور، ويوجههم نحو ما ينفع رغبتهم.(١١٣)

وخلاصة القول أن مصطفى كمال قد أعلن نهاية الخلافة العثمانية، بل ونهاية الخلافة الإسلامية ولتبدأ تركيا مرحلة جديدة في تاريخها، وهو الاتجاه نحو العلمانية الغربية في الحكم وفي شتى مظاهر الحياة الإنسانية، ولقد أحدث سقوط الخلافة جدلاً واسعاً في المجتمعات الإسلامية كلها ما بين مؤيد لسقوطها ومعارض لها * في حين أن المؤيدين لاستمرار الخلافة يرون أن هناك أصولا نظرية في الكتاب والسنة يمكن الاستناد إليها في قيام الدولة الإسلامية، مثل وجود آيات الأحكام في القرآن، وأهمية أن يكون هناك إمامة روحية للمسلمين، ويستندون في ذلك إلى فترة الخلافة الراشدة في عهد الخلفاء الراشدين.

وفي الواقع أن النورسي كان من المؤيدين لاستمرار الخلافة، وهذا ما يتضح في تبجيله للسلطان عبد الحميد، وسوف نبرز موقف النورسي من قضية الخلافة أو الإمامة في فصل لاحق.

ولقد ترتب على إلغاء الخلافة الإسلامية أن أصدر مصطفى كمال العديد من القرارات، ففي عام ١٩٢٤ أصدر قانوناً لتوحيد التدريس، وبموجبه ألغي تدريس الدين الإسلامي، وألحقت المدارس جميعها بوزارة المعارف، وأغلقت مدارس القرآن الكريم،

وتعاليم الدين، وفي نفس هذا العام ألغى أتاتورك وزارة الأوقاف والشئون الدينية، والمحاكم الشرعية.(١١٤)

ولعل هذه الأعمال من مصطفى كمال أدت إلى قيام ثورة في عام ١٩٢٥، في الأقاليم الشرقية – ذات الأغلبية الكردية – وذلك على يد الشيخ سعيد بيران – الذي كان زعيماً كردياً بارزاً بين العشائر – وذلك للتمرد على أوضاع حكومة أنقرة، وقد عرض على النورسي الاشتراك معهم ضد الحكومة فرفض النورسي، وذلك لعدم رغبته في إراقة دم المسلمين الأبرياء في حركة لا أمل فيها، ولقد أخفقت هذه الحركة، ولكن النورسي لم ينج من غضب الحكومة، إذ قامت الحكومة بعد إخفاق حركة الشيخ سعيد بيران بالقبض على رؤساء العشائر الكردية، وزعمائهم ونفيهم إلى مدن أخرى، ووضعتهم تحت المراقبة، وقد استدعت السلطات الشيخ النورسي إلى أنقرة، وبقى تحت الحراسة مدة عشرين يوماً، حيث صدر الأمر بنقله إلى مدينة "بوردو" التي بقى فيها سبعة أشهر تفرغ مدة إقامته فيها للعبادة". (١١٥)

ولم يكتف مصطفى كمال بتلك الأعمال السابقة التي أدت إلى قيام ثورة الأقاليم الشرقية بل أصدر قانون القبعة في عام ١٩٢٥، وذلك لأنه كان يعتقد أن أحد أسباب التحضر هو ارتداء أزياء المجتمعات المتحضرة، ونسي أن ذلك مجرد رمز قشري، وإن كان مغزى الفعل في منتهى العمق، لأنه يحاول أن يتبع كل ما هو غربي،

فهو يرفض الطربوش كعلامة على الفكر العتيق، ويجبر على لبس القبعة لأنها علامة على الرقي والتقدم ولهذا قال مالك بن نبي "لم يكن نزع الطربوش والاستعاضة عنه بالقبعة في تركيا بالشيء البسيط، فقد كان مصطفى كمال يعلم أن الطربوش جزء من الفكر العتيق .. وكان من المحتم على مصطفى كمال أن يحطم ذلك الاستقرار المتحجر في أحلام دامت قروناً على شاطئ البسفور، فكانت القبعة هي القنبلة التي انفجرت في ذلك المجتمع فحطمت أحلامه" [١٦١] ومن ثم يتضح أنه على الرغم من قشرية هذا التغيير إلا أن مغزاه كان هو العميق، لأنه يعبر عن رفض لكل ما هو إسلامي.

ولقد اتخذ النورسي موقفاً حاداً من مسألة القبعة، ورفض ارتداءها بقوله "ليس هناك سبعة عشر مليوناً، ولا سبعة ملايين، بل ولا يوجد من يلبسها بمحض إرادته سوى سبعة آلاف من السكارى عبدة الغرب، ومقلديه، لذا فبدلاً من أن ألبس قيافة تجبرني عليها قوة القانون، وتسمح لي بذلك الرخصة الشرعية، فإني أفضل أن ألبس قيافة سبعة عشر مليوناً من الذوات المحترمين، وسلوك طريق العزيمة والتقوى". [١١٧]

ولقد كان في تصميم النورسي على عدم ارتداء القبعة سبب لمحاكمته وإدانته فيقول "لقد أبرزوا عدم قيامي بلبس القبعة، كسبب مهم لإدانتي، ولم يسمحوا لي بالكلام. إن شخصاً منزوياً مثلي قاسى

عشرين عاماً بسبب عدم لبس القبعة، علماً بأن المجتهدين، وجميع شيوخ الإسلام منعوا لبسها، والآن يعودون إلى إيذائي وعقوبتي دون وجه حق، فكما لا يتعرض أحد إلى الذين يشربون الخمر جهاراً نهاراً في شهر رمضان، ولا يصلون باسم الحرية الشخصية، لذا فإن الذي يتهمني من أجل قيافتي مراراً وتكراراً بهذا العناء سوف يسألون عن هذا أمام الله".(١٨١)

وبنهاية عام ١٩٢٥، ومع أوائل عام ١٩٢٦ تبدأ مرحلة جديدة في فكر النورسي وفي حياته، حيث يعاني النورسي من النفي والعزل من قبل الحكومة، ولكنها، في نفس الوقت مرحلة الازدهار الفكري التي ألف فيها النورسي معظم رسائل النور.

ثالثاً- مرحلة النفي، والسجن، ورفض السياسة (سعيد الجديد)

١- النفي إلى بارلا ١٩٢٦ –١٩٣٤

من خلال الفترة السابقة في حياة النورسي يتبين أن النورسي كانت تصيبه أحياناً لحظات الرفض للحياة السائدة، والميل إلى الزهد في الدنيا، ولقد أسفرت هذه اللحظات عن اعتزال النورسي للحياة، وإن كان هذا الاتجاه قد توافق في الوقت نفسه مع مطاردة الحكومة للنورسى، ونفيه، وعزله عن الحياة الاجتماعية، ففي عام ١٩٢٦ نقل منفيا النورسي من بوردر إلى إسبارطة، ومن إسبارطة إلى بارلا، وهناك عاش وحيداً في سكن معزول عن الناس. وفي هذا

العام حدث تغير روحي عميق في حياته، ففي ليلة في منفاه نجده يصف وحشته فيقول "حينما كنت في منفاي – ذلك الأسر الأليم – بقيت وحدي منفرداً، منعزلاً عن الناس على قمة جبل" جان المطلة على مراعي بارلا، كنت أبحث عن نور في تلك العزلة، وفي سكون ليلة حيث لا أثر، ولا صوت سوى ذلك الصدى الحزين لحفيف الأشجار .. أحسست بأن ذلك الصدى الأليم قد أصاب مشاعري، ومس أعماق شيخوختي، وغربتي، فهمست الشيخوخة في أذني منذرة، كما أن النهار قد تبدل إلى هذا القبر الحالك، ولبست الدنيا كفنها الأسود، فسوف يتبدل نهار عمرك إلى ليل، وسوف ينقلب نهار الدنيا إلى ليل البرزخ، وسوف يتحول نهار وصيف الحياة إلى شتاء الموت ... فشيخوختي تنذر بدنوي من موعد فراق نهائي عن الدنيا، وكنت أبحث عن نور، وعن قبس أمل، وعن باب رجاء، وسرعان ما جاء الإيمان بالله ليمدني، ويشد أزري ويمنحني أنساً عظيماً، بحيث لو تضاعفت آلامي، ووحشتي أضعافاً مضاعفة، لكان ذلك الأنس كافياً لشفاء نفسي" (١١٩) ومنذ هذا التاريخ بدأت مرحلة جديدة في حياة النورسي أسماها بـ "سعيد الجديد" مقابل سعيد القديم الذي يشارك في السياسة والحياة العامة، والتي انتهت مرحلته في عام ١٩٢٥، وقد حملت مرحلة سعيد الجديد بعداً عن الحياة العامة، وعدم قراءة الجرائد اليومية، وهنا بدأ النورسي في تأليف أعظم رسائله.

وفي تلك الفترة اهتم النورسي كثيراً بالصوفية وأقطابها مثل الغزالي، وجلال الدين الرومي ... وغيرهم، فقد توافقت الروح الصوفية مع روحه في تلك الفترة، ومن خلال تأثره بالتصوف أكد النورسي على قيمة القلب والوجدان في المعرفة الإيمانية، وذلك لأن القلب يهب هذه المعرفة الحيوية، والفاعلية الشديدة.

٢- فرض القانون الوضعي، وموقف النورسي منه

وعلى الرغم من عزلة النورسي عن الحياة العامة إلا أن مصطفى كمال ما زال يحاول إحداث التغييرات الجذرية في تركيا، ففي عام ١٩٢٦ قام مصطفى كمال بإحلال القانون السويسري محل الشريعة الإسلامية حتى في الأحوال الشخصية "فإذا كان التشريع الغربي قد اجتاح العالم الإسلامي فإن الأحوال الشخصية بقيت على أصولها الإسلامية، أما في تركيا فإنها لم تبق منذ عهد مصطفى كمال على هذا الاستثناء" [(١٢٠)] ولم يراع مصطفى كمال في التطبيق عملية الاختلاف بين طبيعة المجتمعات الإسلامية، والمجتمعات الغربية". [(١٢١)]

وعلى الرغم من اعتزال النورسي للسياسة فإن رسائله ودفاعاته أمام المحاكم كانت تحمل موقفاً رافضاً لفعل مصطفى كمال فنجد النورسي يقول "أليس من الجناية على الإسلام أن نستجدي الأحكام من أوروبا، ولنا شريعة غراء، تأسست قبل ثلاثة عشر قرناً، إن هذا الاستجداء شبيه بالتوجه إلى غير القبلة في الصلاة [(١٢٢)]، ويؤكد

النورسي على أن الإسلام وشريعته الغراء هو الذي يحافظ على حياة أمتنا، ويظهر ثباتنا، وكمالنا، ويحقق وجودنا أمام الأجانب[١٢٣] والواقع أن رأي النورسي له ما يؤيده، لأننا من خلال طبيعة وشكل القانون الذي يحكم العلاقات بين الأفراد، نستطيع أن نعرف هوية هذا المجتمع أو غيره ولهذا فإن إلغاء تطبيق الشريعة الإسلامية - حتى في الأحوال الشخصية - من المسائل التي أثرت وبقوة في تغيير وجه الحياة في تركيا، وتحويلها إلى المسار العلماني.

٣- تغيير حروف اللغة التركية، وترجمة القرآن، وإقامة الأذان بالتركية، وموقف النورسي من تلك الأحداث

وفي عام ١٩٢٨ قام مصطفى كمال بفرض قانون يجبر على استعمال الحروف اللاتينية محل الحروف العربية في اللغة التركية، ولقد كان الهدف من ذلك هو رفض اللغة العربية لغة الإسلام، ولغة التعليم الديني في تركيا، ومن ثم فإن هذا القرار هو محاولة لتقليص الوجود الإسلامي في تركيا، لأن معرفة القرآن، وإقامة الصلاة كانت تستند في وجودها إلى اللغة العربية وقد سن أتاتورك قانوناً يعاقب من يكتب بالحروف العربية بالسجن مدة ثلاثة أشهر وغرامة، عشرة جنيهات [١٢٤] ولقد أدى هذا القانون إلى تفريغ التراث الإسلامي في تركيا، وأصبح اللسان التركي "أفقر لسان على وجه الأرض[١٢٥]" والحقيقة أن مصطفى كمال لم يكن أول من أدرك أهمية اللغة العربية في المجتمعات الإسلامية، فقد أدركت فرنسا ذلك من قبل،

وحاول الاستعمار الفرنسي محو اللغة العربية في دول المغرب العربي، وفرنسة هذه الدول، ولقد كان الإسلام بعقائده، ومصلحيه حائلاً دون تحقيق هذا الحلم، وفي هذا الصدد يذكر التاريخ جهود عبد الحميد بن باديس والبشير الإبراهيمي، وأعضاء جمعية العلماء الجزائريين.

وتبع تغيير اللغة التركية إلى الحروف اللاتينية قيام مصطفى كمال في عام ١٩٣٢ بترجمة القرآن، وفرض الأذان باللغة التركية، وقراءة خطبة الجمعة بالتركية الجديدة، ونجد في رسائل النور موقفاً من تلك القضايا فالنورسى يرفض مسألة ترجمة القرآن فيقول "إن التعبير بأي لغة غير اللغة العربية عن حقائق القرآن، وتسبيحات الصلاة، وسورة الإخلاص، والفاتحة التي تتكرر دائماً، ضار جداً، وذلك لأن اللطائف الدائمة تبقى محرومة من نصيبها بعد ما أن تفقد المنابع الحقيقية الدائمة التي هي الألفاظ الإلهية والنبوية[١٢٦]" ومن ثم فإنه "لا يمكن قطعاً ترجمة القرآن الكريم ترجمة حقيقية، وإن أية لغة غير اللغة العربية الفصحى عاجزة عن الحفاظ على مزايا القرآن الكريم، ونكته البلاغية اللطيفة، وإن الترجمات التي يقوم بها البشر لن تحل - بأي حال- محل التعابير الجامعة المعجزة للكلمات القرآنية " ومن ثم لا يمكن للترجمة أن تقوم مقام الألفاظ القرآنية [١٢٧] التي هي محافظ، ومنابع للضروريات الدينية أي لفظ آخر، ولا يمكن لأي لفظ آخر أن يحل محلها قطعاً ... كما أن شمولية اللغة

العربيـة الفـصحى وسـعتها، والبيـان المعجـز فـي الألفـاظ القرآنيـة تحـولان دون ترجمـة تلـك الألفـاظ، لـذلك لا يمكـن ترجمتهـا قطعاً.[128]

وعلـى الـرغم مـن عزلـة النورسـي إلا أنـه لـم يكـن بعيـداً عـن الأحداث فيقول "طرق سمعي أن زنديقاً - يقصد مصطفى كمال - عنيـداً قـد نـضح سـوء طويتـه، وخبـث قـصده بإقدامـه علـى ترجمـة القرآن، فحاك خطة رهيبة للتهوين من شأنه بمحاولة ترجمته، وصرح قـائلاً: ليتـرجم القـرآن لتظهـر قيمتـه؟ أي ليـرى النـاس تكراراتـه غيـر الضرورية! ولتتلي ترجمته بـدلاً منه ! إلى آخره مـن الأفكـار السامة، إلا أن رسـائل النـور بفـضل الله قـد شـلت هـذه الفكـرة، وعقمـت تلـك الخطة بحججها الدافعة وانتشارها الواسع في كـل مكـان[129] " نعـم لقـد واجهـت الرسـائل مـسألة ترجمـة القـرآن مـن خـلال كـشفها عـن إعجاز القرآن في لغته الأصلية.

ومن ناحية أخرى فقد رفض النورسي مسألة إقامة الآذان باللغة التركية، وكان يقيم الآذان باللغة العربية هو وبعض أهالي قرية بـارلا، وهذا ما أدى إلى سجن النورسي، وعدد من أهل قرية بارلا.

ومن الأهمية بمكان أن نبرز اتفاق مصطفى صبري مع النورسي فـي مـسألة ترجمـة القـرآن، ورفـضهما لـه، فيـرى مـصطفى صـبري أن "خسارة القرآن عظيمة في التراجم من حيث إنه يفقد إعجازه فيها، وكـان العـرض مـن الترجمـة نـزع النقـاط البلاغيـة مـن القـرآن، فيـسقط

القرآن في عيون المسلمين، وتزول مهابته، ومحبته من قلوبهم[١٣٠] كما أن الناس إذا اعتادوا الترجمة سيهملون القرآن العربي وذلك مخل بحفظ القرآن ومعناه، لأنه دليل النبوة، وربما يؤدي ذلك إلى التهاون بأمر القرآن [١٣١] ولعل هذا ما يؤكده وات حين قال "اتفق الباحثون المسلمون منذ مدة طويلة على أن القرآن الكريم نص غير قابل للترجمة، وعندما يفكر المرء في كثير من الجوانب الفريدة لحياة العرب، فإنه يتفق مع الباحثين المسلمين في هذا الرأي، فالفهم الأصيل للقرآن يتطلب تألفاً، وتفاعلاً مع طبيعة الحياة العربية، كما يتطلب تفهماً لطرائق العرب في التفكير" [١٣٢]

ويرى الباحث أن قضية ترجمة القرآن قد أثارت جدلاً واسعاً في تلك الفترة ما بين مؤيد ومعارض، ولا يخفي المصلحون الأتراك خوفهم من مسألة ترجمة القرآن – كما هو واضح عند النورسي ومصطفى صبري – ولهم العذر في ذلك لأن الحفاظ على بقاء القرآن بالعربية هو حفاظ على العقيدة الإسلامية في صدور الناس، ومقاومة في الوقت نفسه للمد العلماني ... ولكن من المهم وجود ترجمة لمعاني القرآن، - إذا كان من الصعب ترجمة القرآن – لأن هذه الترجمة تعود بالفائدة على الإسلام، لأنها تعرف أصحاب الألسنة المختلفة بالإسلام، ولا ينبغي أن نترك ترجمة القرآن للأجانب، لأنها غالباً ما تكون ترجمة مشوهة، وهذا ما دعا محمد فريد وجدي إلى القول بأن "الأوروبيين ترجموا معاني القرآن ترجمة

سقيمة، ولا نرى مندوحة من تقويمها ولا يسعنا تركها على حالها، وكذلك فإن مصلحة الدعوة تحفزنا إلى ذلك، لأننا مكلفون بها شرعاً والدعوة بالقرآن أبلغ ما يصل إليه الإمكان[١٣٣] " وبالفعل فقد قام الأزهر الشريف في أعقاب نهاية القرن بتقديم ترجمات عديدة معتمدة لمعاني القرآن الكريم إلى أكثر من لغة عالمية.

٤- محاكمة ١٩٣٥، وموقف النورسي من فرض السفور، ورفض الحجاب

وعلى الرغم من أن بعض مؤلفات النورسي منذ بداية سعيد الجديد كانت تتعرض لبعض القضايا الشائكة تاريخياً في تلك الفترة، إلا أن تركيز النورسي كله في تلك الفترة كان على تأليف رسائل النور، وإحياء الإيمان في القلوب عن طريق معالجة قضايا علم أصول الدين معالجة جديدة، وتأليف رسائل تتعرض لإثبات وجود الله، وإثبات نبوة محمد ﷺ، وإثبات الحشر ... الخ، ولقد أسهمت هذه الرسائل من خلال تداولها بين أفراد الشعب التركي إلى إحياء الإسلام في قلوبهم – حيث كان تداول هذه الرسائل سراً عن طريق تلاميذه – ولكن رغم عدم تعرض النورسي إلى السياسة في تلك الفترة، إلا أن أهدافه التي ترمي إلى إحياء الإيمان كانت تقف حائلاً ضد طموحات حكومة كمال أتاتورك.

وفي عام ١٩٣٥ حدثت حملة اعتقالات واسعة، وكان النورسي أحد المعتقلين، وقدم إلى محكمة "أسكي شهر"، ووجهت إليه

العديد من التهم أهمها أنه يسعى إلى تأسيس طريقة صوفية، وأن رسائل النور " تقف سداً أمام مبدأ التحرر للحكومة، وتأليف رسالة الحجاب التي تدعو إلى التستر، في مواجهة دعوة أتاتورك إلى التكشف. وفي عام ١٩٣٤- وبالفعل فقد حكم على النورسي بالسجن أحد عشر شهراً". [١٣٤]

وما يهمنا في هذا الحدث هو موقف النورسي من قضية "الحجاب"، وذلك لأن حجاب المرأة المسلمة ليس مجرد زى ترتديه المرأة، ولكن هذا الزى هو أحد رموز الحضارة الإسلامية فضلاً عن كونه أحد المتطلبات الشرعية، فزي الرجل ليس علامة على حضارتنا قدر زى المرأة، ولهذا سعى مصطفى كمال إلى طمسه، ونفذ أتاتورك "قضية السفور، والعداء للحجاب" [١٣٥] كبداية لتحقيق الاختلاط بين الرجال والنساء، وقد اهتم النورسي وهو في منفاه ببارلا أن يكتب رسالة يدافع فيها عن الحجاب باعتباره أحد الثوابت الإسلامية، والضرورات الشرعية. فيرى النورسي "أن الحجاب أمر فطري للنساء تقتضيه فطرتهن، لأن النساء جبلن على الرقة، والضعف، فيجدن في أنفسهن حاجة إلى رجل يقوم بحمايتهن وحماية أولادهن الذين يؤثرنهن على أنفسهن، فهن مسوقات فطرياً نحو تحبيب أنفسهن للآخرين، وعدم جلب نفرتهن ... ثم إن ما يقرب من سبعة أعشار النساء إما متقدمات في العمر، أو دميمات لا يرغبن في إظهار شيبهن أو دمامتهن، أو أنهن يحملن غيرة شديدة في

ذواتهن، يخشين أن تفضل عليهن ذوات الحسن والجمال، وأنهن يتوجسن خيفة من التجاوز عليهن، أو تعرضهن للتهم، فهؤلاء النساء يرغبن فطرة في الحجاب حذراً من التعرض، والتجاوز عليهن، بل نجد أن المسنات أحرص على الحجاب من غيرهن". (١٣٦)

ويرى النورسي أنه ربما لا يتجاوز الاثنين أو الثلاثة من كل عشر من النساء هن "شابات حسناوات لا يتضايقن من إبداء مفاتنهن، إذ من المعلوم أن الإنسان يتضايق من نظرات من لا يحبه، وحتى لو فرضنا أن حسناء جميلة ترغب في أن يراها اثنان أو ثلاثة من غير المحارم، فهي حتماً تستثقل وتنزعج من نظرات سبعة أو ثمانية منهم، فالمرأة لأنها رقيقة الطبع سريعة التأثر تنفر حتماً ... حتى إننا نسمع أن كثيرا من نساء أوروبا وهي موطن التكشف والتبرج يشكين إلى الشرطة من ملاحقة النظرات إليهن قائلات إن هؤلاء السفلة يزجوننا إلى سجن نظراتهم". (١٣٧)

وينتقد النورسي أوروبا في مسألة التبرج فيقول "إن رفع المدنية السفيهة الحجاب، وإفساحها المجال للتبرج يناقض الفطرة الإنسانية، وأن أمر القرآن الكريم بالحجاب فضلاً عن كونه فطرياً، فإنه يصون النساء من المهانة والسقوط، ومن الذلة والأسر المعنوي، ومن الرذيلة والسفالة، وهن معدن الرأفة والشفقة" (١٣٨) وكذلك يؤكد النورسي على خصوصية العالم الإسلامي، وحالته المناخية، واختلافه عن جو أوروبا البارد فيقول "إن بلادنا لا تقاس ببلدان أوروبا، فهناك وسائل

للحفاظ على الشرف والعفة في وسط متبرج منكشف، فالذي ينظر بخبث إلى زوجة أحد الشرفاء عليه أن يعلق كفنه في عنقه مقدماً ... هذا فضلاً عن أن طبائع الأوروبيين باردة جامدة كمناخهم، أما هنا في بلاد العالم الإسلامي خاصة فهي من البلاد الحارة قياساً بأوروبا، ومعلوم مدى تأثير البيئة في أخلاق الإنسان، ففي تلك الأصقاع الباردة، ولدى أناس باردين قد لا يؤدي التبرج الذي يثير الهوى الحيواني، ويهيج الرغبات الشهوانية إلى تجاوز الحدود، مثلما يؤدى إلى الإفراط، والإسراف في أناس حساسين يثارون بسرعة في المناطق الحارة" (١٣٩) ومن هنا يحاول النورسي أن يقدم تبريراً بيئياً للحجاب، ولكن أوامر الإسلام ونواهيه، كما جاء في القرآن الكريم ﴿يأَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلاَبِيبِهِنَّ﴾ (الأحزاب: ٥٩) فهذه الآية الكريمة تأمر بالحجاب، بينما تذهب المدنية الزائفة إلى خلاف هذا الحكم إن المرأة تخاف كثيراً بفطرتها، وخلقتها الضعيفة من غير المحارم، وتجد نفسها مضطرة إلى الاحتماء بالحجاب". (١٤٠)

ومن جانب آخر يقدم النورسي رؤية في غاية الأهمية، وهي تتركز حول أهمية الحجاب، ودوره في السعادة الزوجية فيقول "إن سعادة العائلة في الحياة، واستمرارها، إنما هي بالثقة المتبادلة بين الزوجين، والاحترام اللائق، والود الصادق، إلا أن التبرج والتكشف يخل بتلك الثقة المتبادلة بين الزوجين، ويفسد ذلك الاحترام". (١٤١)

ومما سبق يتضح أهمية دور النورسي في تلك الفترة، فلم يقف النورسي صامتاً إزاء توجه مصطفى كمال نحو تغيير الزي الإسلامي، على الرغم من أن النورسي كان يعيش في مرحلة النفي والعزل، ولعل هذا ما يؤكد على أن النورسي رغم بعده عن السياسة إلا أن هذا لم يمنعه من اتخاذ موقف مناهض لكل من يسعى إلى هدم الهوية الإسلامية في تركيا وهذا ما يكشف عن مدى أهمية النورسي في تلك الفترة.

٥- النفي إلى قسطمونى (١٩٣٦ – ١٩٤٣)

وبعد قضاء النورسي لفترة السجن المحددة بسبب هذه الرسالة – الحجاب – تم نفي النورسي مرة أخرى إلى قسطمونى – في عام ١٩٣٦ – ووضع تحت الإقامة الجبرية لمدة سبع سنوات. في تلك الفترة كان أتاتورك قد مات في عام ١٩٣٨، وتولى بدلاً منه عصمت اينونو رئاسة الجمهورية، وسار إينونو على نفس درب أتاتورك محاولاً تجذير العلمانية بشتى الطرق داخل تركيا، ومن ناحية أخرى فقد مات أتاتورك بعد أن أرسى قواعد الجمهورية العلمانية داخل المؤسسة العسكرية والتي مازالت تدين بالولاء لمبادئ أتاتورك العلمانية، ومازالت هذه المؤسسة تواجه أي حركة إسلامية في تركيا، ولكن ينبغي أن نشير بأن "ما فعله مصطفى كمال لم تكسب به تركيا شيئاً، بل فقدت ماضيها، وشلت حاضرها، وهددت مستقبلها، وصارت كأنها تائهة في بادية يطوقها سراب من آمال لا يمكن أن

تتحقق (...) وكل بلد إسلامي انحلت عراه، مهدد بأن يصير إلى نفس التيه الذي وقعت فيه تركيا، إذا ابتلي بمن يقودها إلى هذه المتاهة كما ابتليت تركيا". [١٤٢]

٦- القبض على النورسي ومحاكمته في ١٩٤٣

وفي قسطمونى كان النورسي مازال يسير على درب منفي بارلا في تأليف رسائل النور، وتعميق العقائد الإسلامية في القلوب، وكل يوم يزداد طلابه ومريدوه، وتنتشر رسائل النور في ربوع تركيا، وكان من ضمن ما ألف النورسي في تلك الفترة الشعاع الخامس والذي وصف فيه مصطفى كمال بـ"الدجال"، وقد كان هذا الشعاع سبباً في محاكمته [١٤٣] ففي عام ١٩٤٣، وبعد سبع سنوات على الإقامة الجبرية فقد "داهمت الشرطة منزل النورسي وقلبت البيت رأساً على عقب، ولكنها لم تبحث إلا على بعض الرسائل التي تبحث في مسائل الإيمان بالآخرة، والأخلاق .. الخ، وقد قامت الشرطة بمداهمة المنزل في نفس العام، ومع أنها لم تعثر إلا على كتب ورسائل من النوع السابق، إلا أنها قامت بتوقيف النورسي وساقته الشرطة إلى أنقرة مع مائة وستة وعشرين من طلابه، من مختلف المدن، وكانت التهم الموجهة إليه هي تأليف جمعية سرية، وتحريض الشعب على الحكومة العلمانية، ومحاولة قلب نظام الحكم، ثم تسمية مصطفى كمال بـ "الدجال" وهادم الدين" [١٤٤] وقد تم نقل النورسي من أنقره إلى إسبارطة، ومنها إلى مدينة "دينزلى"

حيث أودع سجنها، وذلك في زنزانة انفرادية، واستمر السجن مدة تسعة أشهر، وكان طلابه مسجونين في نفس السجن، وقد عقدت المحكمة للنورسى في "دينزلى" قام فيها النورسي بالدفاع عن نفسه ضد جميع التهم المسندة إليه، وأكد على أنه وطلابه ليس لهم أي علاقة بالسياسة، وقد برأته المحكمة من جميع التهم، ولكنه لم يطلق سراحه، واحتجز في فندق لمدة شهرين ريثما تأتي تعليمات الحكومة بحقه من العاصمة أنقره، ثم جاءت التعليمات بنفيه إلى قضاء أميرداغ من أعمال ولاية أفيون". [١٤٥]

٧- النفي إلى أميرداغ (١٩٤٤ – ١٩٤٨)

وفي أميرداغ وضع على منزله شرطي لا يفارقه البتة، وفي أثناء هذه الإقامة حاولت السلطة أن تسممه، فوضعت له السم في الطعام مما جعله يمرض، ويتلوى من الألم، ولكن الله سبحانه نجاه من كيد أعدائه" [١٤٦] وقد استمرت هذه المضايقات في أميرداغ حتى عام ١٩٤٨ حيث داهم البوليس بيت النورسي، وبيوت خمسة عشر من طلاب النور وسيقوا جميعاً إلى مدينة أفيون، ثم أشيع جو من الإرهاب في عدة مدن منها إسبارطة، ودينزلى، وآيدن، وأفيون، وكانت التهم الموجهة إليهم هي نفسها التهم الأساسية السابقة، وعقدت محكمة لهم في أفيون، وحكمت على النورسي بالسجن عشرين شهراً، وبالحكم مدد مختلفة على عدد من طلاب النور،

وبرأت بعضهم الآخر [١٤٧] وقد شكلت لجنة لفحص رسائل النور، والكشف عن مدى مخالفتها للقوانين العلمانية.

وقد اعترض النورسي على الحكم في محكمة التمييز، والتي سرعان ما قررت بطلان الحكم استناداً إلى قرار محكمة دينزلى التي برأت النورسي من التهم نفسها، وأفرج عن النورسي في عام ١٩٤٩، وبعد خروج النورسي من السجن راجت رسائل النور رواجاً كبيراً، ونسخت منها آلاف النسخ، وكانت تنشر في القرى والمدن، وهكذا فرضت حركة النور- نسبة إلى رسائل النور – نفسها على المجتمع التركي، فلم يعد بوسع أحد أن يتجاهلها وقد كانت المحاكم التي تلاحق النورسي وسيلة فعالة في نشر رسائل النور، وذلك لأن المرافعات الدافعة التي كان النورسي يلقيها كانت خير وسيلة لشرح غاية رسائل النور، وفضح مرامي، وأهداف الذين يقفون ضدها " [١٤٨] وبنهاية عام ١٩٤٩ تنتهي المرحلة الثالثة في حياة النورسي. ولكن قبل أن نعرض للمرحلة الأخيرة في حياة النورسي كان من الضروري أن نتعرض لمدى الاضطهاد الذي تعرض له النورسي في تلك الفترة.

٨- رأى النورسي في الاضطهاد الذي يتعرض له هو وتلاميذه

مما لا شك فيه أن هذه المرحلة في حياة النورسي (١٩٢٦-١٩٤٩) قد اتسمت بالعديد من أشكال القهر والاضطهاد والتي تعرض لها النورسي سواء كان بالنفي أو السجن، ولعل هذا يكشف

عـن مـدى إحـساس الحكومـة العلمانيـة بمـدى خطـورة النورسـي، ومحاولته الحفاظ على الروح الإسلامية في تركيا، تلك الروح التي كانت الحكومة تسعى إلى إزاحتها، وعلى الرغم من نفي النورسي الدائم هو وطلابه وعدم علاقتهم بالسياسة، وانشغالهم بها، وسعيه نحو الحفاظ على الإيمان، إلا أن طريق النورسي هذا كان يتعارض مع أسس الدولة العلمانية، وهذا ما عرضه للنفي والسجن، ومن ثم فإنه من المؤكد أن مرحلة سعيد الجديد هي مرحلة استكمال وتواصل لسعيد القديم، وليست مرحلة انقطاع عن سعيد القديم، فدوره في إحياء العقائد الإيمانية عن طريق رسائله كانت تتعارض بلا شك مع توجهات الحكومة العلمانية.

ويتضح مدى معارضة النورسي للسياسة السائدة في عصره أنه لم يكن يوافق على توجهات مصطفى كمال ، فقد يرى أن التغييرات الجذرية لحكومة مصطفى كمال تعادي الحياة نفسها، لأن الدين هو عصب الحياة، فإذا كانت الحكومة تخاصم العقل أيام الاستبداد – فترة الخلافة – إلا أنها تعادى الحياة بأكملها في عهد مصطفى كمال[١٤٩].

ويبرز النورسي موقفه من النظام في تلك الفترة التي تتحدث عن الحرية تفعل عكس هذا فهي تضطهده وتلاميذه، وتتيح الحرية الكاملة للشيوعيين، والماسونيين فيقول: " إنكم - أي النظام الحاكم – في غاية التسامح مع كتب الملاحدة والشيوعيين، ومنشوراتهم

باسم قانون الحرية، وتسامحتم مع الجمعية التي ربت، وغذت الفوضى، ولم تتعرضوا لهم، ولكنكم أردتم أن تقضوا على رسائل النور، وعلى طلابها بالسجن، وبشتى وسائل التضييق مع أنهم كانوا يحاولون إنقاذ الوطن والأمة من الإلحاد والفساد[١٥٠] ويتساءل النورسي أمام محكمة دينزلى " لماذا سمحتم لكتب إلحادية، ولكتب تهاجم الإسلام بصراحة، أمثال كتاب " تاريخ الإسلام " للدكتور دوزي، وامتلأت بها مكاتبكم وسمحتم بقراءتها بكل حرية، ولطلابها بتشكيل الجمعيات حسب قوانينكم ؟ ولماذا لا تتعرضون أبداً للإلحاد، ولا للشيوعية، ولا للفوضى، ولا للمنظمات المفسدة العريقة، ؟ وتتعرضون لأشخاص همهم الوحيد سلوك طريق الإيمان، والطريق القويم للقرآن الكريم [١٥١] ومن الواضح أن سياسة تركيا العلمانية في تلك الفترة كانت تسعى إلى التضييق على التوجهات الدينية، والمساهمة في نشر التوجيهات الإلحادية لمحو الهوية الإسلامية في تركيا.

ويرى النورسي أن الجمهورية ما دامت لا تتعرض للإلحاد والشيوعية تحت شعار الحرية فأولى بها ألا تتعرض لهؤلاء الذين يعملون لأخرتهم، ويحافظون على الدين فيقول: " إن مبادئ الجمهورية لا تتعرض للملاحدة، وفقاً لمبدأ حرية الضمير والوجدان، فمن الأولى أن لا تتعرض لأولئك الذين لا علاقة لهم بالدنيا، ولا يجادلون مع أهلها، ويعملون لأخرتهم، وإيمانهم

ووطنهم بشكل نافع، كما لا ينبغي، ولا يحق لأرباب السياسة الذين بيدهم مقاليد السلطة في آسيا التي تشرفت بالأنبياء أن يحملوا الشعب على التخلي عن الصلاح، والتقوى اللذين هما بمثابة الغذاء ومن الحاجات الضرورية لهذه الأمة منذ ألف عام(١٥٢) وذلك لأن ما أفهمه من مفهوم الجمهورية أن العلمانية تعني البقاء على الحياد، فكما لا تتعرض مثل هذه الحكومة للملحدين، ولأهل السفاهة بحجة الضمير، فلماذا تتعرض لأهل الدين، ولأهل التقوى؟ " (١٥٣) ومن ثم فإن الحرية التي يتحدث عنها دعاة العلمانية لا أساس لها، لأنها لا تساوي في الحرية بين أصحاب المعتقدات المختلفة.

ويؤكد النورسي على أن الحكومة لم تترك فقط للملاحدة والماسونيين بل تركت لهم الحرية حتى يستطيعوا أن يحاربوا كل ما هو إسلامي، وبصورة علنية، وقد كانت هذه الاتجاهات تقدم تقارير مزيفة للحكومة ضد النورسي فقد كان ضمن الخطط السرية للشيوعيين تقديم تقارير مزيفة للمسئولين في الحكومة لإيداع النورسي في السجن، وإظهار أن مؤلفاته ضارة " (١٥٤) وقد كانت هذه التقارير تسفر عن محاكمة النورسي وتلاميذه في تركيا، كما اتضح سابقاً، وكان النورسي يدرك أن الهجمات التي يتعرض لها هو ،وتلاميذه أساسها القضاء على الإيمان حتى يسود الإلحاد فيقول: " إنني مقتنع تماماً نتيجة – شواهد عديدة – بأن الهجمات التي تشن علينا ليس مبعثها الزعم القائل بأننا نستغل الشعور الديني للإخلال

بالأمن الداخلي " كلا " ولكن ذلك الهجوم – الذي يتم تحت ذلك الغطاء الزائف – يتم في سبيل الكفر والزندقة، ويستهدف إيماننا، وإنهاء مساعينا، وخدمتنا في سبيل هذا الإيمان[١٥٥].

وعلى الرغم من تعرض النورسي للمضايقات، والسجن والنفي، إلا أنه كان يرى أن له هدفاً يعيش من أجله، وهو مقاومة الإلحاد المنتشر في تركيا، وإنقاذ الإيمان في بلاده، فيقول " إن إنقاذ الإيمان من قبضة الكفر المطلق الذي يمحى الحياتين معاً، له أهميته البالغة في هذا الوقت، وحتى لو وقع شيء من المشاق ينبغي أن يجابه بالشوق والشكر والصبر" [١٥٦] ولهذا فإن مهمة كتاباته هي خدمة القرآن، والوقوف بصراحة في وجه الكفر المطلق ومن ثم فقد سعت رسائل النور إلى نشر الحقائق الإيمانية، والقرآنية بجهاد متواصل إلى الآفاق كافة في هذا العصر العنيد الملحد، ولم يستطع أحد أن يعارضها، أو ينقذها مما يثبت أن القرآن الكريم الذي هو رائدها، ومرجعها إنما هو سماوي من كلام رب العالمين.[١٥٧]

رابعاً- المرحلة الأخيرة : العودة إلى السياسة (١٩٥٠– ١٩٦٠)

بدأت المرحلة الأخيرة في حياة النورسي في عام ١٩٥٠، وفى هذا العام عادت الديمقراطية بعض الشيء إلى مسار الحياة السياسية في تركيا، وذلك بعد الاستبداد الطويل التي عاشته تركيا في عهد مصطفى كمال ، وقد حدث بعض التغيير في هذا العام "فقد هزم

الحزب الكمالي هزيمة ساحقة، ووصل الحزب الديمقراطي إلى الحكم بقيادة " جلال بايار " الذي أصبح رئيساً للجمهورية، وعدنان مندريس الذي أصبح رئيساً للوزراء، وقد فرح المسلمون بمجيء هذا الحزب إلى الحكم لا لأنه حزب إسلامي بل لسببين اثنين.

١- أنه قد أزاح عن الحكم أشرس عدو للإسلام.

٢- أنه قد أعطى بعض الحرية للنشاط الإسلامي، وأعاد الآذان الشرعي باللغة العربية [١٥٨] ولا شك أن هذا التراجع قد جاء بناء على جهود العديد من العلماء والمصلحين وعلى رأسهم النورسي ودوره في الحفاظ على الثوابت الإيمانية، كما أن هذا التراجع عن العلمانية كان نتاجا لعدم تواصل التجربة الكمالية مع تاريخ الإسلام، وعدم الاعتقاد في دور الإسلام في تاريخ تركيا ومن ثم فإن فشل مصطفى كمال يبرهن على أنه لا يمكن إعادة -بشكل مصطنع- تاريخ صنع في مكان آخر، والانقطاع عن مصادر الطاقة المعطاة للجماعة. [١٥٩]

وفى ظل روح الحرية التي بدأت منذ هذا التاريخ بدأ النورسي يعود إلى الحياة السياسية في تركيا، أرسل برقية تهنئة إلى رئيس الجمهورية "جلال بايار"، وبدأ النورسي يتنقل بين أرجاء تركيا يستعيد ذكرياته القديمة مع تلاميذه فسافر من أفيون ١٩٥١ إلى مدينة أسكي شهر، فلم يكن يستطيع أن يتحرك دون إذن قبل عام ١٩٥٠.

وفى عام ١٩٥٢ نشر النورسي رسالة " رائد الشباب "، وقد تسبب هذا في إقامة دعوى ضده بناء على قانون (١٩٦٣) - وهو القانون الذي يحرم قيام أي نشاط يستهدف إقامة دولة على أسس دينية – وقد قام النورسي بالدفاع عن نفسه أمام المحكمة مؤكداً على هدفه هو إرساء دعائم الإيمان، وقد حكمت المحكمة ببراءة النورسي من هذه التهمة، وكذلك فقد برئ النورسي من تهم شبيهة في محكمة صامسون عام ١٩٥٣ (١٦٠) .

وفى عام ١٩٥٦ أصدرت محكمة آفيون قرارها بتبرئة رسائل النور من مخالفتها للقانون التركي، حيث كانت المحكمة قد شكلت لجنة من الخبراء لدراسة رسائل النور سنة ١٩٤٨ وكان هذا القرار يعني أنه بالإمكان طبع رسائل النور، وتوزيعها علناً، وكان النورسي يرى أن هذا عيد بالنسبة لرسائل النور. (١٦١)

وفى عام ١٩٥٧ جرت الانتخابات العامة في تركيا، حيث كان هناك حزبان رئيسيان يتنافسان على الحكم، وهما الحزب الديمقراطي الحاكم، وحزب الشعب المعارض، وذلك مع أحزاب صغيرة لا تؤثر كثيراً في سير الانتخابات، وبالرغم من أن الحزب الديمقراطي لم يكن حزباً إسلامياً، إلا أن جو الحرية الذي ساد تركيا عقب توليه الحكم في ١٩٥٠، وانحسار موجة العداء الوحشي للإسلام، كل ذلك أعطى مسوغاً كافياً للحركات الإسلامية في تركيا

أن تـصوت بجانـب الحـزب الـديمقراطي، وقـد أعطـى النورسـي وتلاميذه أصواتهم للحزب الديمقراطي[١٦٢].

وقد قضى النورسي سنوات حياته الأخيرة متنقلاً بين أميرداغ، وإسبارطه، وبارلا، وفى ٢٣ مارس ١٩٦٠، والخامس والعشرين من رمضان ١٣٧٩ صعدت روح النورسي إلى بارئها، ودفن في أورفه، ولكن بعد وفاته وفى نفس العام أطاح الجيش بالحزب الديمقراطي، وسيق أعـضاء الحكومـة إلـى المحكمـة التـي أطلـق عليهـا محكمـة الدستور، وحكمت المحكمة بالإعدام على عدنان مندريس رئيس الوزراء، وعلى اثنين من وزرائه، وقامت السلطة في تلك الفترة بنقل رفات النورسي إلى مكان غير معلوم [١٦٣] .

خامساً- مؤلفـاته

تلك كانت حياة النورسي المليئة بالأحداث والغنية بالمؤلفات فقد ترك النورسي تراثاً فكرياً عبارة عن مائة وثلاثين رسالة، سميت هـذه الرسـائل برسـائل النـور، ويعلـل النورسـي سـبب تـسمية رسـائل النور بهذا الاسم فيقول: " إن قريتي اسمها : نورس، واسم والدتي المرحومـة: نوريـة، وأسـتاذي فـي الطريقـة القادريـة: نـور الـدين، وأستاذي في الطريقة النقشبندية: سيد نور محمد، وأكثر من يلازمني من طلابي من يسمون باسم: نور، وأكثر ما يوضح كتبي وينورها هو التمثيلات النورية، وأول آية التمعت لعقلي وقلبي. وشغلت فكري

هى: ﴿اللّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ ﴾ (النور: ٣٥) ، وأكثر ما حل مشكلاتي في الحقائق الإلهية هو: اسم " النور " من أسماء الله الحسنى ". [١٦٤]

ولقد جمعت هذه الرسائل في ثماني مجلدات وهى الكلمات، والمكتوبات، واللمعات، والشعاعات، المثنوى العربي النوري، وصيقل الإسلام، والملاحق ، وإشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، وبعض من هذه المؤلفات كتب باللغة العربية، والأخرى باللغة التركية.

الهوامش

(١) النورسي، سيرة ذاتية، جمعها وترجمها إحسان قاسم الصالحى، دار سوزلر، القاهرة ط٢ ١٩٩٨ صـ٣٩

(٢) المرجع نفسه صـ٣٦

(٣) إحسان قاسم الصالحى، بديع الزمان سعيد النورسي " حياته وآثاره، دار سوزلر، القاهرة ط٣ ١٩٨٨ صـ٢٩

(٤) سيرة ذاتية صـ٤٣.

(٥) إحسان قاسم، بديع الزمان سعيد النورسي صـ١٥

(٦) سيرة ذاتية صـ٤٣

(٧) المرجع نفسه صـ٤٥

(٨) المرجع السابق صـ٢٠

(٩) " المواقف في علم الكلام " للعلامة عضد الدين الإيجي المتوفى (٧٥٦هـ) وقد قام بشرحه العديد من العلماء أمثال الجرجاني، شمس الدين الكرماني وغيرهم .

(١٠) جمع الجوامع في أصول الفقه، لتاج الدين عبد لوهاب السبكى (٧٢٧-٧٧١) هـ

(١١) " تحفة المحتاج في شرح المنهاج " لابن حجر الهيتمي المكي، وهو عبارة عن شرح منهاج الطالبين للإمام النووي الشافعي .

(١٢) سيرة ذاتية صـ٤٦-٤٧

(١٣) القزوينى المعروف بالكاتبي (٦٠٠-٧٥٠) هـ

(١٤) سيرة ذاتية صـ٤٨

(١٥) المرجع السابق صـ٥٢.

(١٦) المرجع السابق، صـ٥٤، وأيضاً إحسان قاسم،بديع الزمان، صـ٢١-٢٢

(١٧) سيرة ذاتية صـ٥٨

(١٨) إحسان قاسم ، بديع الزمان سعيد النورسى، صـ٢٣-٢٤

(١٩) المرجع نفسه، صـ٢٤

(٢٠) سيرة ذاتية صـ٦٢-٦٣

(٢١) المرجع نفسه صـ٦٥

* يتضح مدى اختلاف الآراء حول السلطان عبد الحميد، حين ذهب البعض إلى تمجيده، فيرى الزعيم المصري مصطفى كامل " أنه أعظم سلطان جلس على أريكة آل عثمان" انظر محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، مكتبة الآداب/ القاهرة بدون ١/٧، ويذهب محمد فريد – خليفة مصطفى كامل- إلى أنه نموذج للخليفة الذي حاول أن يحمي الإسلام، ووقف ضد المشروع الصهيوني "انظر محمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، مكتبة الآداب/ القاهرة ١٩٩٧ صـ٤٠٧، ويقول بيتر مانسيفلد " إن السلطان عبد الحميد كان يتسم بالوقار، والاتزان، وحاول أن يصلح أحوال الدولة العثمانية المتدهورة" بيتر مانسيفلد تاريخ مصر والشرق الأوسط، ترجمة عبد الحميد الجمال، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط١ ١٩٩٥ صـ٢٢٠

وهنالك تيار آخر معارض يرى عكس ما سبق فقد ذهب الأفغاني إلى أن السلطان عبد الحميد سيئ الظن، لا يأمن أحدا، يسيء الظن في كل من حوله" الأفغاني، المسألة الشرقية/ الأعمال الكاملة تقديم وتحقيق محمد عمارة دار الكاتب/ مصر ١٩٦٨ صـ٢٤٠، وقد وصفه الإمام محمد عبده "بأنه أكبر مجرم سفاك في هذا العصر" محمد عبده استبدادية السلطان عبد الحميد/ الأعمال الكاملة تقديم وتحقيق محمد عمارة دار الشروق ط١ ١٩٩١ صـ ٨٧١.

(٢٢) عبد العزيز الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها، مكتبة الأنجلو المصرية ،القاهرة، ط ١٩٨٦٢ ٢/ صـ١٠٠٣

(٢٣) المرجع نفسه ٢/ ١٠٦٥

* حركة تركيا الفتاة هي حركة سياسية نشأت في تركيا عام ١٨٦٥، وهى حركة مناهضة للخلافة العثمانية، يدعو أقطابها إلى ممارسة الحرية الدستورية، وإقامة حياة نيابية، بل وضرورة تحول تركيا من الخلافة الإسلامية إلى النظام الجمهوري، للمزيد انظر عبد العزيز الشناوى المرجع السابق ١٠٥/٢

(٢٤) محمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية صـ٣٢٨

(25) Midhat Ali Hayder The life of Midhat pasha London 1903 P.80

(٢٦) السلطان عبد الحميد، المذكرات، ترجمة د/محمد حرب، دار الأنصار/القاهرة، ط١٩٧٨١ صـ٧٩

(٢٧) عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، مكتبة الآداب/القاهرة، ١٩٩٦ صـ٣٦٨

(٢٨) السلطان عبد الحميد، المذكرات صـ٨٨.

(٢٩) مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، مكتبة الإيمان/القاهرة ١٩٥٠، ٧٥/١.

(٣١) بدر حسن شافعي، رؤى المثقفين الأتراك لفكرة الاتحاد الإسلامي/مجلة السياسة الدولية/القاهرة، عدد ١٣١ يناير ١٩٩٨ صـ١٦٦.

(٣٢) آلماوتلن، عبد الحميد ظل الله في الأرض، ترجمة راسم رشدي، بدون صـ١٩٥.

(٣٣) هشام جعيط، أوروبا الإسلام، دار الطبعة/بيروت، ط١ ١٩٩٥صـ١٧.

(٣٤) محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، كتاب الأمة قطر ١٩٨٢ صـ٤٥-٤٦ وأيضاً محمود شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧ صـ٨٧.

(٣٥) السلطان عبد الحميد، المذكرات صـ٥٧.

(٣٦) المرجع نفسه صـ٧٧.

(٣٧) محمد أنيس، الدولة العثمانية والمشرق العربي،مكتبة سعيد رأفت/جامعة عين شمس، ط١ ١٩٧٧ صـ٢٥٣.

(٣٨) حسان على الحلاق، موقف الدولة العثمانية من الحركة الصهيونية، الدار الجامعية للنشر/بيروت، ط٢ ١٩٨١ صـ٣٠٠.

(٣٩) المرجع السابق صـ١٢٢.

(٤٠) النورسي ، سيرة ذاتية صـ ،٧٩، وأيضاً إحسان قاسم ، بديع الزمان صـ٢٧-٢٨.

(٤١) المرجع نفسه صـ٧٥.

(٤٢) النورسي، المحكمة العسكرية/ صيقل الإسلام، ترجمة إحسان قاسم، دار سوزلر، القاهرة ١٩٩٥ صـ٤٤٢.

(٤٣) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥ صـ٧٤.

(٤٤) النورسي، سيرة ذاتية صـ٦٩.

(٤٥) النورسي، السانحات/صيقل الإسلام صـ٣٥١.

(٤٦) المحكمة العرفية/ صيقل الإسلام صـ٤٥٥.

(٤٧) سيرة ذاتية صـ٧٩.

(٤٨) المحكمة العسكرية / صيقل الإسلام صـ٤٤٤.

(٤٩) المرجع نفسه صـ٤٥٣.

(٥٠) المرجع نفسه صـ٤٥٤.

(٥١) النورسي، المناظرات /صيقل الإسلام صـ٤٤١.

(٥٢) المحكمة العسكرية / صيقل الإسلام صـ ٤٤٠.

(٥٣) المرجع نفسه صـ٤٤٢.

(٥٤) الخطبة الشامية/ صيقل الإسلام صـ٥١٤.

(٥٥) المناظرات / صيقل الإسلام صـ٤٤١.

(٥٦) محمد حرب، مقدمته لمذكرات السلطان عبد الحميد صـ٦

(٥٨) دفاع محكمة أفيون/الشعاع الرابع عشر/الشعاعات دار سوزلر/القاهرة ١٩٩٣صـ٤٢٣

(٥٩) سمير رجب أحمد، الفكر الديني والأدبي عند النورسي، دار سوزلر/ القاهرة ط٢ ١٩٩٥ صـ٢٢

(٦٠) ملحق قسطمونى / الملاحق دار سوزلر/ القاهرة ط٢ ١٩٩٥ صـ١٣ .

(٦١) النورسي، المحكمة العسكرية العرفية / صيقل الإسلام صـ٤٥٣

(٦٢) فهمي جدعان، أسس التقدم دار الشروق، عمان الأردن، ط١ ١٩٨٥ صـ٩٨

(٦٣) أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط لمسلمين، دار القلم، الكويت ط١٠ ١٩٧٧ صـ١٢٠

(٦٤) سيرة ذاتية صـ ٩١

(٦٥) المرجع نفسه صـ١١٥

(٦٦) الخطبة الشامية / صيقل الإسلام صـ٤٩٢

(٦٧) النورسي، سيرة ذاتية صـ١١٦-١١٧

(٦٨) لوثر ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، ترجمة عجاج نويهض، دار الفكر / بيروت ١٩٧٣ صـ٧٩

(٦٩) مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم جـ٢٨٨/٣

(٧٠) أرنولد توينبى، العالم والغرب، ترجمة سعيد الغز، ونجدة هاجر، المكتب التجاري للنشر، بيروت ط١ ١٩٦٠ صـ٣٦

٧١) أحمد أمين، يوم الإسلام، مؤسسة الخانجي، مصر بدون صـ١٤٦

(٧٢) فهمي جدعان، أسس التقدم صـ١٠٠

(٧٣) قيس جوادي، الدولة العثمانية: قراءة جديدة لعوامل الانحطاط، مركز دراسات العالم الإسلامي، فلوريدا ١٩٩٤ صـ١٢٥

(٧٤) المكتوب السادس والعشرين، المكتوبات ، دار سوزلر / القاهرة صـ٤١٤

(٧٥) المرجع نفسه صـ٤١٤

(٧٦) ملحق أميرداغ ٢/ الملاحق صـ٤١٥

(٧٧) المكتوب التاسع والعشرون / المكتوبات صـ٥٦٦

(٧٨) زين نور الدين، نشوة القومية العربية ،دار النهار، بيروت ط٣ ١٩٧٩ صـ١٣١

(79) Do dwell , Henry The Founder of modern Egypt Cambridge 1931P.81

(٨٠) محمد فريد وجدي، فصول من سيرة الرسول، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١، ١٩٩٧ صـ٢٣٨

(٨١) محمد رشيد رضا، الجنسيات في المملكة العثمانية، مجلة المنار المجلد السابع عشر/ الجزء السابع ١٩١٤ صـ٥٣٤

(٨٢) دفاع محكمة آفيون/ الشعاع الرابع عشر / الشعاعات ،دار سوزلر، القاهرة، ط٢١ ١٩٩٣ صـ٤٤٣

(٨٣) المرجع نفسه صـ٤٤٢

(٨٤) المكتوب التاسع والعشرون / المكتوبات صـ٥٤٢

(٨٥) سيرة ذاتية صـ١٢٤، وأيضاً إحسان قاسم، المرجع السابق صـ٣٦

(٨٦) المرجع نفسه صـ١٢٤

(٨٧) المرجع نفسه صـ١٢٨-١٢٩

(٨٨) المرجع نفسه صـ ١٣٢

(٨٩) المرجع نفسه صـ ١٣٥، وأيضاً إحسان قاسم، المرجع السابق صـ٤٥

(٩٠) المرجع نفسه صـ١٥٢

٩١) سيرة ذاتية صـ١٤٤

(٩٢) رسالة الخطوات الست/ صيقل الإسلام صـ٥٥٥

(٩٣) المرجع نفسه صـ٥٥٣

(٩٤) حباب من عمان القرآن الكريم / المثنوى العربي النوري، دار سوزلر، القاهرة، ط١١ ١٩٩٥ صـ١٨٠

(٩٥) اللمعة السادسة عشرة / اللمعات، دار سوزلر، القاهرة، ط٢ ١٩٩٣ صـ١٥٨

(٩٦) محمد فريد وجدي، فصول من سيرة الرسول صـ٢١٤

(٩٧) توينبى، العالم والغرب صـ٣١-٣٣

(٩٨) محمد مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، دار الأنصار، القاهرة ،١٩٧٧ صـ٥٢٧

(٩٩) على مراد، الإسلام المعاصر صـ١٢٠

(١٠٠) سمير رجب، الفكر الديني والأدبي عند النورسي صـ٢٥-٢٦

(١٠١) أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم صـ١٧٢

(١٠٢) إحسان قاسم ،بديع الزمان صـ٥٥

(١٠٣) سيرة ذاتية صـ ١٨٣- ١٨٥

(١٠٤) المرجع نفسه صـ١٨٦

(١٠٥) المرجع نفسه صـ١٨٧

(١٠٦) المرجع نفسه صـ١٩٩-٢٠٠٠

(١٠٧) عبد الغنى سني بك، الخلافة وسلطة الأمة، دراسة نصر حامد أبو زيد، دار النهر/ القاهرة، ط٢ ١٩٩٥ صـ٩٢-٩٣

(١٠٨) المرجع نفسه صـ١٢٧

(١٠٩) المرجع نفسه صـ١٣٨

(١١٠) المرجع نفسه صـ ١٢٨

(١١١) المرجع نفسه صـ١٣٤

(١١٢) أحمد صبحي، هاؤم إقراؤا كتابيه .. محاولة لتجديد الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ط١ ١٩٩٦ صـ١٢

(١١٣) أحمد أمين، يوم الإسلام صـ١٨٩

* فقد أصدر على عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) ليؤكد على أن " محمدﷺ ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك، ولا حكومة، وما كان ملكاً ولا مؤسس دولة، ولا داعياً إلى ملك صـ١٥٤ ومن ثم فإن ولاية الرسول على قومه ولاية روحية منشؤها إيمان القلب صـ ١٥٧ وبالتالي فإن "الدين الإسلامي في رأيه بريء من الخلافة التي يتعارفها المسلمون (..) الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها" صـ١٨٣ للمزيد يراجع على عبد الرازق الإسلام وأصول الحكم – دراسة وتحقيق محمد عمارة – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت ط٢ – ١٩٨٦

ومن ناحية أخرى انتقد بعض علماء الإسلام إلغاء الخلافة الإسلامية، ومحاولة جعلها سلطة روحية، فذهب مصطفى صبري إلى أن "الخلافة لا تصلح مجردة عن الحكومة، بل هي عين الحكومة، ونوع من أنواعها، بمعنى أن الحكومة التي تنوب عن حكومة رسول الله ﷺ إذا أخليت الخلافة عن الحكومة فلا يبقى فيها شيء من آثار الوجود، ولا وجود لها بمعنى من المعاني" للمزيد يراجع مصطفى صبري – النكير على منكري النعمة من الدين الخلافة والأمة – دراسة وتحقيق محمد مصطفى حلمي – دار الدعوة – القاهرة ط٢ ١٩٨٨ صـ١٨٩ ولا شك أن رأي مصطفى صبري له الكثير من الوجاهة لأن فصل الدين عن السياسة وإلغاء الخلافة تبعة إزاحة الدين في العديد من مجالات الحياة في تركيا. ولقد أكد الشيخ محمد رشيد رضا على أهمية الخلافة، ودورها في المجتمعات الإسلامية ووضع كتابا عن الخلافة يبرز فيه أهمية الخلافة، ويرى فيه أن "الخلافة هي مناط الوحدة، ومصدر الإشتراع، وسلك النظام، وكفالة تنفيذ الأحكام" صـ ١٠٥ ويرى رشيد رضا أن صلاح الأمة مرتبط بإعادة منصب الخلافة فيقول "إن العلاج الشافي هو إحياء منصب الإمامة، بإعادة سلطان أهل الحل والعقد، إقامة الحكومة الإسلامية الصحيحة، التي هي خير حكومة يصلح بها أمر المسلمين، بل سائر البشر ... ففيها علاج لجميع المفاسد

الاجتماعية" صـ٧٧ للمزيد يراجع محمد رشيد رضا الخلافة أو الإمامة العظمى – الزهراء للإعلام العربي – القاهرة – ط٢ – ١٩٨٨

(١١٤) عبد الله عبد الرحمن، الرجل الصنم، مؤسسة الرسالة، بيروت ط٤ ١٩٨٢ صـ٢٩٦

(١١٥) سيرة ذاتية، وأيضاً إحسان قاسم، بديع الزمان صـ٥٦-٥٨

(١١٦) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق ١٩٨٦صـ٣٣

(١١٧) دفاع محكمة دنيزلى / الشعاع الثاني عشر / الشعاعات صـ٣٤٥

(١١٨) الشعاع الرابع عشر / الشعاعات صـ٥٠٧-٥٠٨

(١١٩) سيرة ذاتية صـ٢٢٢-٢٢٣، وأيضاً إحسان قاسم، المرجع السابق صـ٥٦-٥٧

(١٢٠) أحمد صبحي، هاؤم إقراوا كتابية صـ١٧٤

(١٢١) عبد الله عبد الرحمن، الرجل الصنم صـ٣٣١

(١٢٢) الخطبة الشامية / صيقل الإسلام صـ٥٢٧

(١٢٣) المرجع نفسه

(١٢٤) مصطفى صبري، موقف العقل، والعلم، والعالم صـ٣٤٦/٤

(١٢٥) الأفغاني، العرب والأتراك / الأعمال الكاملة صـ ٣٤٦

(١٢٦) المكتوب السادس والعشرون / المكتوبات صـ٤٣٨

(١٢٧) رسالة المعجزات القرآنية / الكلمات، دار سوزلر، القاهرة، ط٢ ١٩٩٢ صـ٥٣٨

(١٢٨) المكتوب السادس والعشرون / المكتوبات صـ٤٣٩

(١٢٩) رسالة الثمرة / الشعاع الحادي عشر / الشعاعات صـ٣١٥

(١٣٠) مصطفى صبري، مسألة ترجمة القرآن ، المطبعة السلفية / مصر ١٣٥١هـ صـ٨٠

(١٣١) المرجع نفسه صـ٢٨

(١٣٢) مونتجمرى وات، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ترجمة عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط١ ١٩٩٥ صـ٦٤

(١٣٣) محمد فريد وجدي، الأدلة العلمية على جواز ترجمة معاني القرآن، مطبعة الرغائب، مصر ط٢ ١٩٣٦ صـ١٢ .

(١٣٤) سيرة ذاتية صـ ٢٥٧-٢٦١ .

(١٣٥) عبد الله عبد الرحمن، الرجل الصنم صـ٣٤٥.

(١٣٦) رسالة الحجاب / اللمعات صـ ٢٩٩

(١٣٧) المرجع نفسه صـ٣٠٠

(١٣٨) الموضع نفسه صـ٣٠٠

(١٣٩) المرجع نفسه صـ٣٠٤

(١٤٠) المرجع نفسه صـ٣١٢

(١٤١) المرجع نفسه صـ٣٠٢

(١٤٢) محمود شاكر، أباطيل وأسمار، المؤسسة السعودية، القاهرة، بدون صـ٢٣٦.

(١٤٣) النورسي، سيرة ذاتية صـ٣٤٤ .

(١٤٤) إحسان قاسم، بديع الزمان سعيد النورسي حياته وآثاره صـ٨٧ .

(١٤٥) سيرة ذاتية صـ٣٥٧

(١٤٦) إحسان قاسم، بديع الزمان سعيد النورسي حياته وآثاره صـ٩٥

(١٤٧) المرجع نفسه صـ٩٩ .

(١٤٨) المرجع نفسه صـ١٠٥

(١٤٩) النورسي، المحكمة العسكرية العرفية/ صيقل الإسلام صـ٤٤٠

(١٥٠) النورسي، دفاع محكمة آفيون / الشعاع الرابع عشر / الشعاعات صـ٤٤٥ .

(١٥١) النورسي، دفاع محكمة دنيزلى / الشعاع الثاني عشر / الشعاعات صـ٣٤٠

(١٥٢) دفاع محكمة آفيون / الشعاع الرابع عشر / الشعاعات صـ٤١٤

(١٥٣) المرجع نفسه صـ٤٢٦

(١٥٤) المرجع نفسه

(١٥٥) دفاع محكمة دينزلى/ الشعاع الثاني عشر / الشعاعات صـ٣٥٨

(١٥٦) الشعاع الثالث عشر / الشعاعات صـ٣٥٣

(١٥٧) رسالة الآية الكبرى / الشعاع السابع / الشعاعات صـ١٧٤

(١٥٨) محي الدين القره داغى، مقدمته لرسالة الإنسان والإيمان للنورسى، دار الاعتصام، القاهرة ط١ ١٩٨٦ صـ٦٣

(١٥٩) هشام جعيط، أوروبا والإسلام صـ٣٨

(١٦٠) سيرة ذاتية صـ٤٤٥-٤٤٦

(١٦١) سيرة ذاتية صـ٤٤٦

(١٦٢) المرجع نفسه صـ٤٦٧، وأيضاً إحسان قاسم، المرجع السابق صـ١٢٣-١٢٤
(١٦٣) المرجع نفسه صـ٤٧٧-٤٨٣، وأيضاً إحسان قاسم، المرجع السابق صـ١٣٥
(١٦٤) سيرة ذاتية صـ٢٣٦

الفصل الثاني

من منطلقات الإصلاح إلى تجديد علم الكلام

يعنى هذا الفصل ببعض مواقف الإمام النورسي من قضايا الإصلاح، وشهادته على العديد من القضايا التي كانت تشغل عصره في تلك الفترة التاريخية ، ولعل أهم هذه القضايا هي مايلي.

١- الإصلاح يبدأ من الرفض

أ- رفض السياسة كأداة للإصلاح

لقد اختلفت مشارب الحركة الإصلاحية تجاه السياسة، والعمل بها، فمنهم من أكد على أن الإصلاح الديني يتداخل مع السياسة تداخلاً عميقاً، ومن هؤلاء الأفغاني، وعبد الحميد الزهراوى* فلقد كانت السياسة بالنسبة لهما هي إحدى طرق الإصلاح الديني لما لها من قوة مؤثرة في حياة الشعوب، فيعتبر الزهراوي السياسة الطريق نحو التمدن، والعمل السياسي هو الذي يؤدى إلى نيل الحقوق، ويحقق التقدم للأمة عن طريق الإصلاح الشامل فيقول الزهراوى "السياسة عبر تاريخ الإنسانية كانت من أعظم ما احتاج إليه هؤلاء

البشر في أدوار أطوارهم، وأطوار أدوارهم"[١] وتنبع أهمية السياسة عند الزهراوي من كونها مرقاة للتقدم وفى نفس الوقت وسيلة انحدار وتقهقر " حتى إننا لنراها هي التي رفعت الذين ارتفعوا ووضعت الذين انحطوا، فالسياسة هي فن التدبير، فإن صلح في رأيه تدبير الفرد أو الأمة أمام غيرها كان أمرها صالحاً، ومكانها عالياً، وبالعكس إن فسد التدبير أو ظهر تدبير الآخرين كان مكانها نازلاً".[٢]

ومن ناحية أخرى فقد رفض بعض المصلحين اخذ السياسة طريقاً للإصلاح، ومنهم محمد عبده الذي ذهب إلى أن السياسة تضطهد الفكر، والدين، والعلم، ولهذا فهو "يعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة، ومن كل حرف يلفظ في كلمة السياسة، ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة، ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجن أو يعقل في السياسة، ومن كل ساس، وسائس، ومسوس"[٣]، ولعل رفض محمد عبده للسياسة هو الذي دعاه إلى أن يتخذ من التربية وسيلة للإصلاح ويرفض أن يسير على درب أستاذه جمال الدين الأفغاني الذي اتخذ السياسة طريقاً للإصلاح وفى نفس اتجاه محمد عبده ذهب مالك بن نبي* إلى رفض السياسة قائلاً " إن على الحركة الإصلاحية أن تبقى متعالية على أوحال السياسة ".[٤]

ولقد كان النورسي في بداية حياته خائضاً غمار السياسة، وشارك في حروب ضد روسيا وكانت هذه هي المرحلة الأولى من حياته، والتي أسماها بـ " سعيد القديم " إلا أن النورسي بعد مشاركته في الحرب ضد روسيا قرر أن يعتزل السياسة، ويترك الدنيا ويعتزلها، وفى مرحلته الأخيرة كان يرى أن طريق الإصلاح لا يبدأ من السياسة، لأنها معوق لهذا الإصلاح فيقول النورسي "أعوذ بالله من الشيطان، ومن السياسة، لكي أحافظ على نور القرآن، ولقد اعتصمت بكلتا يدي بذلك النور ملقياً السياسة جانباً"(٥) وحين يستعيذ النورسي من الشيطان والسياسة، لأنه يرى أن هذه السياسة تدور في فلك الغرب، وتتحرك وفقاً للمتطلبات الغربية فيقول " إن السياسة الحاضرة لاستانبول شبيهة بالأنفلونزا، تسبب الهذيان، فنحن لسنا متحركين ذاتياً، بل نتحرك بالوساطة، فأوروبا تنفخ، ونحن نرقص، فهذا تلقن بالتنويم المغناطيسي، ونحن نتصورها نابعة من أنفسنا، ونجرى أثر تلقينها بتخريب أعمى وأصم"(٦).

ولأن السياسة السائدة في تركيا سياسة فاسدة، فمن الضروري عدم المضي وراءها، أو العمل من خلالها، ومن هنا بدت له هذه السياسة، وحشاً رهيباً فيقول " إن السياسة الحاضرة الدائرة على المنافع وحش رهيب، فالتودد إلى وحش جائع لا يدر عطفه بل يثير شهيته، ثم يعود يطلب منك أجرة أنيابه وأظافره"(٧) وإذا كانت السياسة هكذا، فيجب أن نعتصم بالقرآن ذلك لأن " سياسة المدنية

الحاضرة تضحي بالأكثرية في سبيل الأقلية، أما عدالة القرآن فلا تضحى بحياة بريء واحد، ولا تهدر دمه لأي شيء كان، لا في سبيل الأكثرية، ولا لأجل البشرية قاطبة "[٨].

وإذا كان النورسي يستعيذ بالله من السياسة، فذلك لأن الاهتمام بالسياسة يجعل الدين في مرتبة ثانية أو ثالثة، وهذا مالا يرضاه النورسي فيقول " إن الذين اتخذوا السياسة هدفاً لهم، يأتي الدين لديهم في المرتبة الثانية، ويكون حكمه حكم التابع، أما المتدين حق التدين فيرى العبودية لله تعالى أعظم غايته في الكون، فلا ينظر إلى السياسة نظر العاشق الولهان، بل ينظر إليها حسب مرحلتها في المرحلة الثانية أو الثالثة، ويستطيع أن يجعلها أداة طيعة للدين والحقيقة "[٩] والملاحظ أن النورسي هنا لا يرفض السياسة رفضاً قاطعاً، ولكنه يبيح جعلها أداة طيعة للدين ومصالحه، وأن تخدم الأغراض الدينية فهو " لا يجعل الدين أداة للسياسة بل يتخذ السياسة أداة للدين ومصالحه، وفى وئام معه"[١٠] ومن ثم يتضح أن النورسي يرفض السياسة القائمة في بلاده، والتي تسهم في نشر الإلحاد في أرجاء البلاد، وتحاول أن تزيح الدين من طريقها، ومن ثم فإن " السياسة الحاضرة تفسد القلوب، وتدع الأرواح الحساسة في عذاب، فالذي يروم سلامة القلب وراحة الروح عليه أن يترك السياسة "[١١] وعلى الرغم من رفض النورسي للسياسة إلا أنه يعتقد أن السياسة الصحيحة يجب أن تخدم الدين ومصالحه، لا أن تقف

في وجه الدين وتحاول أن تزيله من هوية الأمة كما حاولت حكومة أتاتورك أن تفعل في تركيا.

وحاول النورسي أن يركز كل جهوده في خدمة القرآن بدلاً من العمل السياسي، بل إنه يرى أن خدمة القرآن هي التي جعلته يتناسى العمل بالسياسة فيقول " إن خدمة القرآن الكريم هي التي منعتني بشدة عن عالم السياسة، بل أنستني حتى التفكر فيها "[١٢] وبالتالي فإن خدمة الإيمان والقرآن أسمى من أية خدمة في هذا العصر، وأن التيارات السياسية المتحولة المتغيرة، وأحداثها المؤقتة الزائلة لا أهمية لها أمام خدمات الإيمان الثابتة الدائمة، بل لا ترقى لمقارنتها، ولا يمكن أن تكون محوراً لها "[١٣] ومن ثم فإن حقيقة الإيمان والقرآن التي هي بمثابة الشمس لا يمكن أن تكون تابعة لجاذبية أضواء الأرض المؤقتة، أو أداة لها "[١٤] وفي الواقع أن رؤية النورسي هذه تتسم بالعاطفية الشديدة، لأن الإسلام لا ينفصل عن السياسة، فخدمة القرآن تقع في الحقيقة ضمن دائرة المحيط الاجتماعي بكل درجاته، وأنه يعتقد بأن اتجاهه هذا برفض السياسة هو رفع من شأن الحقائق القرآنية في نفس الوقت فيقول " إن سبب تجردي عن السياسة وتياراتها، حتى لا أبخس قيمة حقائق القرآن التي هي أثمن من الألماس، ولم أجعلها بتفاهة الدعاية السياسية، بل تزيد قيمة تلك الجواهر القرآنية على مر الأيام، وتتألق أكثر أمام أنظار كل طائفة"[١٥].

ويتمادى النورسي في رفضه للسياسة لدرجة أنه يرفض أحياناً التدخل في شئون المجتمع، وقد يكون سبب هذا أن النورسي عاش أغلب فترات حياته، إما معزولاً أو منفياً أو مسجوناً فيقول النورسي "جاءني موظف مسئول له علاقة معنا، ومع السياسة، ومنشغل بمراقبتنا، فقلت له إنني لم أراجعكم من ثماني عشرة سنة، ولم أقرأ صحيفة واحدة من الصحف، وها قد مر ثمانية شهور، ولم أسأل ولو مرة واحدة ما يحدث في العالم، ولم أعر سمعي إلى الراديو الذي يسمع هنا منذ ثلاث سنوات، كل ذلك كي لا يلحق ضرر معنوي بخدمتنا السامية، والسبب في ذلك أن خدمة القرآن والإيمان هي أجل من كل شيء في الكون، فلا تكون أداة لأي شيء كان، فإن خدمة القرآن قد منعتنا عن السياسة"[١٦].

ورغم رفض النورسي للسياسة فإن النظام الحاكم في تركيا كان يتهم النورسي بأنه يحاول تغيير رموز ومبادئ الحكومة الجديدة، فلو لم تكن الحكومة ترى في النورسي ورسائله خطورة عليها لما سجنته أحياناً، وعزلته أحياناً أخرى،لأنه كان يحارب أسس الدولة العلمانية، فحارب السفور، والدعوة إلى القومية الطورانية، وتطبيق القانون السويسري، وإلغاء الحروف العربية في الكتابة التركية، ورفض ترجمة القرآن، وكل هذا ينم عن موقف سياسي أصيل، ومن ثم فإن " كل ما يقوله النورسي في تركه للسياسة، إنما يعنى به السياسة بجانب الدولة وتأييدها أو السير في ركابها، وهو تغطية

لموقفه السياسي الأصيل، ولذلك لم يقتنع الحاكم بموقفه، وعرفوا أنه يستعمل معهم مبدأ " الحرب خدعة"[(١٧)].

ومن ناحية أخرى يمكن تفسير موقف النورسي من السياسة بأنه اتقاء للشبهات " فقد كان النورسي يرى أن السعي إلى خدمة الإسلام داخل التيارات السياسية من شأنه أن يضطر صاحب هذا السعي إلى التعاون مع بعض تلك التيارات، والركون إليها، بل والاندماج فيها في كثير من الأحيان، وذلك كي يتمكن من التصدي لتيارات أخرى لا تتفق مع الرسالة التي ينادى بها "[(١٨)] "وهيهات أن ينسجم الإخلاص لوجه الله مع الركون بشكل من الأشكال إلى أي من الجماعات السياسية المحترفة، وذلك لأن هذا الركون يستدعى سكوتاً على كثير من الانحرافات، والمحرمات التي قد تصدر عنها، كما يستلزم قدراً كبيراً من المجاملة والمهادنة على حساب المصلحة الإسلامية "[(١٩)] ولعل بعد النورسي عن الاتجاهات السياسية هو ما جعله بعيداً عن الاتهامات وتشويه صورته، فقد أكد البعض على انتماء الأفغاني إلى الجمعيات الماسونية، على الرغم من أنه سرعان ما تركها، إلا أن البعض إلى الآن حينما يسعى إلى تشويه صورة الأفغاني فإنه يتهمه بانتمائه للجمعيات الماسونية، والعمل من خلالها، وكذلك اتهم محمد عبده بمهادنة الإنجليز، وأثار الكثيرون الاستفهامات العديدة حول علاقة الشيخ بالإنجليز، فمحمد عبده الذي استعاذ بالله من الشيطان والسياسة كان يتهم بالتعاطف مع

الإنجليز لأنهم هم الذين أعادوه إلى مصر من منفاه فيقول محمد حسين "كان اللورد كرومر يرى أن محمد عبده مؤسس لمدرسة فكرية حديثة في مصر، ويرى أن أهميته ترجع إلى أنه يقوم بتقريب الهوة التي تفصل بين الغرب، وبين المسلمين، وأنه هو وتلاميذه خليقون بأن يقدم لهم كل ما يمكن من العون والتشجيع فهم الحلفاء الطبيعيون للمصلح الأوروبي"[٢٠].

ومن هنا يمكن القول بأن النورسي باتجاهه الرافض للسياسة كان يبعد بنفسه عن الاتهامات التي تقلل من قدره، ومن قدر مؤلفاته، إلا أن هذا الرفض لا يعنى عدم وجود موقف سياسي للنورسي، بل له موقف سياسي أصيل تجاه الأوضاع السائدة، وحارب كل مبادئ الدولة العلمانية، ومن هنا يبدو من الصعب في الإصلاح الديني الإسلامي بالتحديد فصله عن السياسة، لأن الإسلام دين ودولة، ودين ودنيا، ومن هنا " فليس التفريق بين ما هو من السياسة، وما هو حركة إصلاحية بالأمر الهين، بل إن التفرقة تكاد تكون تفرقة تعسفية اصطلاحية، فكل حركة إصلاحية تخدم هدفاً سياسياً في حقيقة الأمر، وكل منهج سياسي يمكن أن يوصف بأنه حركة إصلاح تستهدف رفع مستوى مجموعة أو أكثر من المجموعات البشرية "[٢١].

٢- الإصلاح من الرفض إلى النقد

أ - من نقد الحضارة الغربية إلى تأييد الأفكار القرآنية عن الحضارة:

إن الحضارة الغربية قد أثارت جدلاً واسعاً بين تيارات الفكر العربي، والإسلامي، المختلفة، ما بين مؤيد ومعارض، فهناك من الاتجاهات الفكرية ما أكدت على ضرورة الارتباط بهذه الحضارة وتقليدها في كل شيء، حتى تمنى البعض أن نكتب من اليسار إلى اليمين كما يكتبون، وأن نلبس كما يلبسون، وضمن هذا الاتجاه نجد أصحاب الفكر العلمي العلماني مثل شبلي شميل، وسلامة موسى، وزكى نجيب محمود في مرحلته الأولى، وسار في هذا الطريق أصحاب الاتجاه الليبرالي مثل أحمد لطفي السيد، وطه حسين، ومع ذلك فقد كانت هناك اتجاهات أخرى تنقد هذه الحضارة أحياناً، وترفضها أحياناً أخرى، وضمن هذه الاتجاهات نجد أقطاب الفكر الإصلاحي، والسلفي، مثل محمد عبده ومحمد فريد وجدي، وسيد قطب ...إلخ، ولعل النورسي يقع ضمن تيار النقد والرفض لهذه الحضارة، فقد كان للنورسى موقفه المميز من الحضارة الغربية.

في البداية يبحث النورسي عن الأسباب الحقيقية وراء نهضة أوروبا، وكيف وصلت إلى ما هي عليه، فيرى أن ضيق المكان، وكثرة عدد السكان، ولطافة المناخ، وتواجد الحديد بكثرة في

أراضيها، وازدياد الحاجة هي الأسباب التي دفعت أوروبا إلى التقدم والرقى فيقول " إن أوروبا على الرغم من كونها عشر الخمس للكرة الأرضية فإنها جذبت ربع البشر نحوها بلطافة مناخها الفطري، وأنه ثابت أن إجماع الأفراد الكثيرين يولد الحاجات، فلا يستوعب إنتاج الأرض تلك الحاجات التي تتزايد بأسباب كثيرة – كالتقليد وغيره – ومن هنا تصبح الحاجة أم الاختراع والصناعة، وحب الاستطلاع معلم العلم، نعم إن التوجه نحو الصناعة، والميل إلى المعرفة ينشأ من الكثرة فبسبب ضيق المكان في أوروبا، وكثرة بحارها وأنهارها التي هي وسائط طبيعية فيها، والتعارف ينتج التجارة، ولكثرة ما فيها من الحديد الذي هو منبع جميع صناعات أوروبا أعطى لمدنيتهم السلاح القوى حتى غصبت مدنيات الدنيا، وأغارت عليها "(٢٢).

وينتقل النورسي بعد تحديد أسباب نهضة الحضارة الغربية إلى بيان مثالب هذه الحضارة فيأخذ عليها، – كما يأخذ أغلب المصلحين – موقفها السلبي من الأديان فيقول " إن المدنية الغربية الحاضرة لا تلقى السمع كلياً إلى الأديان، لذا أوقعت البشرية في فقر مدقع، وضاعفت من حاجاتها ومتطلباتها، وهى التي تتمادى في تهييج الإسراف، والحرص، والطمع عندها بعد أن قوضت أساس الاقتصاد والقناعة، وفتحت سبل الظلم، وارتكاب المحرمات"(٢٣) ويؤكد النورسي على أن بعد أوروبا عن الدين، وعن النصرانية أدى إلى انتشار الرذيلة فيها، فيقول " يا أوروبا التي نأت عن النصرانية

والدين، وابتعدت عنها، انغمست في السفاهة والضلالة، لقد أهديت بدهائك الأعور كالدجال لروح البشر حالة جهنمية، ثم أدركت أن هذه الحالة داء عضال لا دواء له، إذ يهوى بالإنسان من أعلى عليين، إلى درك أسفل سافلين، وإلى أدنى درجات الحيوان، ولا علاج أمام هذا الداء الوبيل إلا ملاهيك الجذابة التي تدفع إلى إبطال الحس، وتخدير الشعور مؤقتاً، وكمالاتك المزخرفة، وأهوائك المنومة، فتعساً لك، ولدائك الذي سيكون هو القاضي عليك"[٢٤] ومن هنا نلاحظ أن النورسي يؤكد على أن النزعة الاستهلاكية ستكون هي السبب في القضاء على هذه الحضارة، وهذه النزعة قلما نجدها في مؤلفات النورسي التي تتسم بالتحليل العقلي الممتزج بالأبعاد الوجدانية.

ويتفق محمد عبده مع ما ذهب إليه النورسي، وذلك على الرغم من إعجابه بأوروبا وحضارتها ذلك لأنه يرى أن " أمم أوروبا أخذت تفتك من أسرها، وتصلح من شئونها، حتى استقامت أمور دنياها، على مثل ما دعا إليه الإسلام وتقرر أصول المدنية الحاضرة التي تفاخر بها الأجيال المتأخرة ما سبقها من أهل الأزمان الغابرة "[٢٥] ومع هذا المدح والإعجاب إلا أن هذا لم يمنع محمد عبده من نقد النزعة الإلحادية في هذه الحضارة "فإن أهل أوروبا لبعدهم عن الحق، ونزوع أنفسهم إلى الباطل، وفقدهم الصبر في طلب المال، وهرولتهم خلف داعي الشهوة، لا يعصون له أمراً، ولا يخالفون له

إشارة، ومنشأ ذلك خلو أنفسهم من الركون إلى الإله الواحد، خالق الجميع، ورازق الأحياء، ومقدر الأسباب لمكاسبهم على حساب ما وهبهم من القوى، والقدرة"[٢٦].

ولقد ترتب على تهميش الحضارة الغربية لدور الدين ازدياد عيوب هذه الحضارة على مميزاتها – من جهة نظر النورسي– "فالمدنية الحاضرة الغربية لسلوكها طريقاً مناقضاً لأسس دساتير السماء، وقيامها بمناهضتها، فقد طفح كيل حسناتها، وثقلت كفة أضرارها على فوائدها، فلقد اضطرب أمن الناس واطمئنانهم، وأقلقوا، وأسنت سعادتهم الحقيقة، فاختل ما هو مطلوب من المدنية، حيث قد حلت بسببها أنواع الإسراف والسفاهة محل بوادر الاقتصاد والقناعة، واستمرت ميول الكسل والدعة، وهجرت مراعى السعي والعمل، وقد ألبست هذه المدنية البشرية المضطربة لباس الفقر المدقع، وكستها أثواب الكسل، والتقاعس الرهيب "[٢٧] ولعل رأي النورسي في عدم قناعة الأفراد في أوروبا، ووجود نزعة استهلاكية بارزة في الحضارة الغربية المعاصرة هو نفسه ما أشارت إليه وحللته مدرسة فرانكفورت*، وخاصة هربرت ماركيوز، حين ذهب إلى أن هذه الحضارة قد أرست دعائم الإنسان استهلاكي يعتمد على الرفاهية والاستهلاك، وتخلو منه روح النقد، ولكني لا أتفق مع النورسي فيما ذهب إليه من أن هذه الحضارة قد أدت إلى

انتشار الكسل، لأن العمل هو القيمة الرئيسية في هذه الحضارة، وهو سبب استمرار هذه الحضارة إلى الآن.

ومن ناحية أخرى فإن النورسي يرى أن تنحي أوروبا عن الدين قد أدى إلى تفشى الإلحاد " فضلاً عن العلل الثلاثة التي ولدتها المدنية، وهى الحاجة الماسة، والميل إلى السفاهة، وكثرة الأمراض المذكرة بالموت، فإنه بتفشي الإلحاد وتوغله فيها أبدياً، جرعها نوعاً من عذاب جهنم في الدنيا "(٢٨) ولا شك أن تفشى الإلحاد في أوروبا هو نتيجة من نتائج تطور العلم التجريبي في أوروبا، والذي أزاح الدين من طريقه، واعتبر الإنسان الأوروبي نفسه هو سيد الكون، وأنه لا إله في العالم، وفى هذا يقول النورسي " إن أوروبا قد نسيت رب كل شيء، وخالقه، إذ أسندت أثار العلم البديعة إلى الأسباب الطبيعية "(٢٩) وقد ذهب إلى هذا محمد فريد وجدي بقوله "إن الخطأ الكبير الذي وقعت فيه هذه المدنية الحديثة عدم اعتدادها بالدين، واعتبارها العلم كافياً في توفير وسائل الحياة المادية "(٣٠).

وإذا كانت الحضارة الغربية تحمل كل هذه المساوئ فإن النورسي يرفض رفضاً قاطعاً أن يتبع شبابنا هذه الحضارة وتقليدها تقليداً أعمى، ذلك لأن هذه الحضارة ترتكز على الإلحاد في حين أن حياتنا تقوم على الدين، والإيمان بإله واحد، فتقليد الشباب لأوروبا وحضارتها هو " استخفاف بالملية، واستهزاء بالملة"(٣١) ويتأسف النورسي على حال هؤلاء الشباب فيقول " يا خسارة أولئك

الذين يقلدونهم تقليداً أعمى، ويتبعونهم شبراً بشبر، وذراعاً بذراع، فيا أبناء هذا الوطن لا تحاولوا تقليد الإفرنج!"[٣٢] ومن ثم فإن محاربة النورسي لأوروبا لأنها لا تستند إلى الدين الذي هو أساس حضارتنا، كما أن تقليد الشباب لأوروبا وحضارتها سيحدث شروخاً في بناء الأمة الإسلامية، ويزعزع هويتها، وهذا ما فعلته النخبة العلمانية المقلدة لأوروبا في تركيا، وهذا ما أكد عليه الندوي بقوله " إن التنشئة الغربية لأحداث المسلمين ستقضي حتماً إلى زعزعة إرادتهم في أن يعتقدوا أو ينظروا إلى أنفسهم على أنهم ممثلو الحضارة الإلهية الخاصة التي جاء بها الإسلام، وليس ثمة ريب في أن العقيدة الدينية أخذت في الاضمحلال بسرعة بين " المتنورين" الذين نشأوا على أسس غربية"[٣٣] ومن هنا نلاحظ مدى أهمية الحركة الإصلاحية في تنبيه الأمة وأبنائها على ضرورة الحفاظ على دينها، وثوابتها الإسلامية.

ولا ينبغي أن يفهم من كلام النورسي أنه يرى الحضارة الغربية شراً كلَّها، ولكنه يرى أن أوروبا لها جانبان، جانب خير، وآخر شر فيقول" إن أوروبا اثنتان إحداهما هي أوروبا النافعة للبشرية، بما استفاضت من النصرانية الحقة، وأدت خدمة لحياة الإنسان الاجتماعية، بما توصلت إليه من صناعات وعلوم تخدم العدل والإنصاف، وأوروبا الثانية التي تعفنت بظلمات الفلسفة الطبيعية، وفسدت بالمادية، وحسبت سيئات الحضارة حسنات لها، وتوهمت

مساوئها فضائل، فساقت البشرية إلى السفاهة وأوردتها الضلالة والتعاسة "[٣٤] ونلاحظ هنا أن أغلب معايير النورسي لهذه الحضارة هي معايير أخلاقية، ودينية، وهذا طبيعي لرجل دين، ومصلح، فكثيرا ما نجده يقيم هذه الحضارة، ويبين محاسنها، وعيوبها، خيرها وشرها، منافعها ومضارها.

ويرى النورسي أن علينا أن نأخذ من أوروبا منافعها وبصفة خاصة العلوم والصناعات التي كانت سبب تقدمها، حتى نستطيع أن نحارب الجهل والفقر في حياتنا الداخلية، فيقول " إن الأجانب يسحقوننا تحت تحكمهم المعنوي بسلاح العلوم والصنائع، نحن سنجاهد بسلاح العلم والتقنية، الجهل والفقر والخلاف الذي هو ألد أعداء إعلاء كلمة الله"[٣٥] وموقف النورسي هذا موقف انتقائي، يأخذ من الحضارة الغربية ما يتوافق مع ثوابتنا الإسلامية، ويرفض منها ما يتعارض مع هذه الثوابت، ولعل النورسي في هذا يتفق مع أغلب أقطاب حركة الإصلاح أمثال محمد عبده ومالك بن نبي، وابن باديس[٣٦]... الخ الذين يؤكدون على نفس هذا الموقف الانتقائي من الحضارة الغربية فهم لا يرفضونها كلية، ولا يقبلونها كلية.

وإذا كان النورسي يتخذ موقفاً انتقائياً من الحضارة الغربية فما هو المعيار الذي على أساسه يتم الانتقاء؟ يجيب النورسي بأن الشريعة هي الثابت الذي على أساسه يتم التعامل مع منتجات الحضارة الغربية فيقول " إن نهر العلوم الحديثة والثقافة الجديدة

الجاري، والآتي إلينا من الخارج، كما هو ظاهر، ينبغي أن يكون أحد مجاريه قسماً من أهل الشريعة كي يتصفى عن شوائب الحيل، ورواسب الغش والخداع، لأن الأفكار التي نمت في مستنقع العطالة وتنفست سموم الاستبداد، وانسحقت تحت وطأة الظلم يحدث فيها هذا الماء الآسن العفن خلاف المقصود"(٣٧) ومن ثم "فسنمنع بسيف الشريعة مساوئ المدنية، وذنوبها من الدخول إلى حدود حريتنا ومدنيتنا حفاظاً على فتوة مدنيتنا وشبابها ... وينبغي لنا الإقتداء باليابانيين في المدنية لأنهم حافظوا على تقاليدهم القومية التي هي قوام بقائهم، وأخذوا بمحاسن المدنية من أوروبا، وحيث إن عاداتنا القومية ناشئة من الإسلام، وتزدهر به، فالضرورة تقتضي الاعتصام بالإسلام "(٣٨) وفى ضوء الارتباط بالإسلام يؤسس النورسي قاعدة في التعامل مع الغرب وهى "خذ ما صفا دع ما كدر " وفى ضوئها سنأخذ من الأجانب – مشكورين – كل ما يعين على الرقى المدني من علوم وصناعات، أما العادات والأخلاق السيئة فهي ذنوب المدنية، ومساوئها، التي لا يتبين قبحها لكونها محاطة بمحاسن المدنية الكثيرة "(٣٩) وبهذا يتفق النورسي مع ما ذهب إليه محمد عبده والذي رأى " أن الإسلام لن يقف عثرة في سبيل المدنية، لكنه سيهذبها، وينقيها من أوضارها، وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته، وعرفها أهله "(٤٠) وكذا ذهب محمد إقبال إلى أن الروح الإسلامية تمثلت كل ما أمكنها الحصول عليه

من أفكار الأمم المجاورة فيقول " إن روح الإسلام رحبة فسيحة، بحيث إنها تكاد لا تعرف الحدود، وقد تمثلت كل ما أمكنها الحصول عليه من أفكار الأمم المجاورة فيما عدا الأفكار الملحدة، ثم أضفت عليها طابع تطورها الخاص"(٤١) وسار محمد فريد وجدي على نفس الدرب بقوله " إن القرآن لم يردع الإنسان عن نيل مدنية أرضية مادية، ولكنه أرادها مدنية كاملة فاضلة، يراعى فيها شأن الروح والجسد "(٤٢) .

ويقارن النورسي بين المدنية الغربية، والمدنية التي تأمرنا بها الشريعة فيرى أن " المدنية الغربية تأسست على خمسة أسس سلبية، فنقطة استنادها هي القوة، وهذه من شأنها الاعتداء، وهدفها وقصدها المنفعة، وهذه من شأنها التزاحم، ودستورها في الحياة الجدال والصراع، وهذا شأنها التنازع، والرابطة التي تربط المجموعات البشرية هي العنصرية، والقومية السلبية التي تنمو على حساب الآخرين وهذه شأنها التصادم كما نراه، وخدمتها للبشرية خدمة فاتنة هي تشجيع هوى المنفعة، وإثارة النفس الأمارة، وتطمين رغباتها، وتسهيل مطالبها، وهذا الهوى شأنه إسقاط الإنسان من درجة الملائكة إلى درجة الحيوانية، وبهذا تكون سبباً لمسخ الإنسان معنوياً "(٤٣) أما المدنية التي تأمرنا بها الشريعة الغراء وتتضمنها فهي التي ستنكشف بانقشاع هذه المدنية الحاضرة، وتضع أسساً إيجابية بناءة لكل تلك الأسس النخرة الفاسدة، إن نقطة استنادها هي الحق

بدلاً من القوة، والحق من شأنه العدالة والتوازن، وهدفها الفضيلة بدلاَ من المنفعة، والفضيلة من شأنها المحبة والتجاذب والوحدة فيها، والرابطة التي تربط المجموعات البشرية هي الرابطة الدينية والوطنية بدلاً من العنصرية، وهذه شأنها الأخوة الخالصة، والسلام والوئام، والذود عن البلاد ضد الأجانب ودستورها في الحياة التعاون بدل الصراع والجدال، والتعاون من شأنه التساند والاتحاد، تضع الهدى بدل الهوى ليكون حاكماً على الخدمات التي تقدم للبشر، وشأن الهدى دفع الإنسانية إلى مراقي الكمالات"[٤٤] ومن هنا يتضح تفضيل النورسي للقيم المدنية التي أتى بها القرآن، على القيم السائدة في الحضارة الغربية.

ومن ناحية أخرى يرى النورسي أن الصورة السائدة للحضارة الأوروبية ليس للدين أي دور فيها، ولا يمكن إسناد محاسن المدنية الأوروبية إلى النصرانية، وليس معنى هذا أن الإسلام هو سبب تأخرنا، ويجب التخلي عنه فيقول " إن إسناد محاسن المدنية إلى النصرانية التي لا فضل لها فيها، وإظهار التدني والتقهقر قريناً بالإسلام الذي هو عدو له، فهذا دليل على دوران المقدرات بخلاف دورتها، وعلى قلب الأوضاع"[٤٥] فالنورسى يرى أن الشرق لن ينهض ويتقدم بالعلم فقط، فنحن لا نشبه الغربيين في ترك الدين فيقول " نحن الشرقيين لا نشبه الغربيين، إذ المهيمن على قلوبنا الشعور الديني، فإن بعث الأنبياء في الشرق يشير به القدر الإلهي

إلى أن الشعور الديني وحده هو الذي يستنهض الشرق، ويسوقه إلى التقدم والرقى"[٤٦].

وفى ضوء مقارنة النورسي بين الحضارة الغربية، والرؤية القرآنية للحضارة يتنبأ النورسي بأن الحضارة القرآنية أوشكت على الظهور، والحضارة الغربية أوشكت على الأفول فيقول: " ليس بالإمكان القيام بعمل إيجابي بناءً مع التهاون في الدين، حيث اقتربت الحضارة القرآنية من الظهور وأوشكت الحضارة الأوروبية الضالة المسئولة عن ضعف الدين على التمزق والانهيار".[٤٧] فلما كانت مدنية أوروبا لم تتأسس على الفضيلة والهدى، بل على الهوى والهوس، وعلى الحسد والتحكم، تغلبت سيئات هذه المدنية على حسناتها إلى الآن، وأصبحت كشجرة منخورة بديدان المنظمات الثورية الإرهابية، وهذا دليل قوى، ومؤشر على قرب انهيارها، وسبب مهم لحاجة العالم الإسلامي إلى مدنية آسيا الإسلامية التي ستكون لها الغلبة عن قرب "[٤٨] والحقيقة أن رؤية النورسي بأن الحضارة الغربية في أفول، وأن المستقبل سيكون للإسلام هي رؤية غالبة عند بعض المفكرين المعاصرين مثل محمد فريد وجدي، والندوي، وسيد قطب... الخ.

وينتقل النورسي بعد ذلك إلى نقد الفلسفة، وخاصة الإلحادية منها ثم يبين محاسن الدين، ودوره في الحياة الإنسانية.

ب- من نقد الفلسفة إلى تأييد الديـن

إن الحياة في أواخر عهد الخلافة، وأوائل عهد الكماليين كانت تعج بالتوصيات العلمانية المتأثرة بالفلسفات الأوروبية، وكذلك انتشرت الفلسفات الطبيعية الإلحادية، وكان انتشار هذه الفلسفات يهدد المعتقدات الدينية في أرجاء تركيا، ولقد حاول النورسي أن يتصدى لهذه التيارات، فيذهب إلى أن الفلسفة المادية طاعون معنوي. ويقول: "أن الفلسفة التي تهاجمها رسائل النور وتصفعها بقوة هي الفلسفة الإلحادية المضرة وحدها، وليست على إطلاقها ذلك لأن قسم الحكمة من الفلسفة التي تخدم الحياة الاجتماعية البشرية، وتعين الأخلاق والمثل الإنسانية، وتمهد السبل للرقى الصناعي، هي وفاق ومصالحة مع القرآن الكريم، بل هي خادمة لحكمة القرآن ولا تعارضها ولا يسعها ذلك لا تتصدى رسائل النور لهذا القسم من الفلسفة"[٤٩] فالنورسى يرى رسائل النور لا تعارض الفلسفة التي تخدم الإنسانية وترتقي بالمثل العليا ولكن نقض ورفض الفلسفات الإلحادية هو أحد الأهداف الأساسية في رسائل النور.

وقد كان نقد النورسي للفلسفة امتدادا لنقده للحضارة الغربية، لأن الذين يروجون للأفكار الغربية، هم أنفسهم الذين يدعون إلى نشر هذه الفلسفات، وكان يروجون لهذه الدعوات حتى يترك المسلمون إسلامهم فيرى " إن تلاميذ المدنية السفيهة الضالة، وطلبة

الفلسفة السقيمة المضلة، وقد سكروا باحتراصات عجيبة، وتفرعنات غريبة، فجاءوا يدعون المسلمين إلى إتباع عادات الأجانب، وترك شعائر فيها شعور وإشعار بأنوار الإسلام "(٥٠) وهنا نلاحظ أن النورسي يمزج بين نقد الفلسفة، ونقد الحضارة الغربية، مما يعنى أن أوروبا هي مصدر هذه الفلسفات التي يحاربها.

وعلى الرغم من ربط النورسي الفلسفة بالحضارة الغربية مما يعنى أنه يقصد الفلسفات المعاصرة إلا أنه حين يبدأ نقده للفلسفة، فإنه يبدأ من الفلسفة القديمة، ويرى أن هذه الفلسفات خيرها قليل، وشرها كثير، وقد حرمها الكثير من أهل السلف، ولعله يعنى بذلك علماء الحديث وغيرهم من أئمة السلف الذين انتقدوا الفلسفة اليونانية، ونقدوا المنطق الأرسطي كآلة لهذه الفلسفة فيقول " إن الحكمة القديمة (الفلسفة القديمة) خيرها قليل، وخرافاتها كثيرة، حتى نهى السلف – إلى حد ما عنها – حيث الأذهان كانت غير مستعدة، والأفكار مقيدة والجهل مستول على العوام "(٥١) وبالتالي فالنورسى يرى أن الفلسفة اليونانية خيرها قليل، وذلك لأن هذه الفلسفة كانت ملتصقة بالأساطير والخرافات، والنزعات الوثنية، وفى هذا يتفق النورسي مع ما ذهب إليه محمد فريد وجدي الذي ذهب إلى أن " الفلسفة اليونانية لم تستطع أن تنشئ جيلاً جديداً من اليونانيين يرتقون عن الوثنية "(٥٢).

وإذا كـان النورسـي ينتقـد الفلـسفة القديمـة، فإنـه ينتقـد أيـضاً فلاسفة الإسلام، لأن أسس فلسفاتهم تستند إلى الفلسفة اليونانية، ويسير النورسي بذلك وراء الغزالي الذي ذكره صراحة في موقفه من الفلسفة المشائية، فيقول " لأن الفلسفة تستند إلى أسس سقيمة، ولنتائج وخيمة، فإن فلاسفة الإسلام الدهاة الذين غرهم مظهر الفلسفة البراق فانساقوا إلى طريقها كابن سينا، والفارابي، لم ينالوا من درجات الإيمان سوى درجة المؤمن العادي، بل لم يمنحهم حجة الإسلام الإمام الغزالي حتى تلك الدرجة"(٥٣).

ويبدو أحياناً أن ما يهم النورسي من نقده للفلسفة هو إزاحة الإلحاد من طريق الإيمان ولهذا نجده يتهم الفلسفة اتهامات حادة فيقول " لقد رأيت – في وقت ما – أن ما تبنيه حكمة البشر من فوائد تخص غاية المصنوعات، تافهة لا قيمة لها، وعلمت حينها أن تلك الحكمة تفضي إلى العبثية، ومن هنا فإن الفليسوف الراسخ قدمه في الفلسفة إما أن يضل في ضلالة الطبيعة، أو يكون سوفسطائياً، أو ينكر الإرادة الإلهية، والعلم الإلهي، أو يطلق على الخالق " الواجب بالذات "(٥٤) ومن ثم "فإن ما يسمونه بعلم الحكمة أو الفلسفة قد غرقت في تزينات حروف الموجودات، وظلت مبهوتة أمام علاقات بعضها ببعض، حتى ضلت عن الحقيقة، فبينما كان عليها أن تنظر إلى كتاب الكون نظرتها إلى الحروف الدالة على كاتبها، فقد نظرت إليها بالمعنى الاسمي، أي أن الموجودات قائمة بذاتها، وبدأت

تتحدث عنها على هذه الصورة، فتقول ما أجمل هذا ! بدلاً من ما أجمل خلق هذا !، فالفلسفة الملحدة إنما هي سفسطة لا حقيقة لها، وتحقير للكون وإهانة له"[٥٥] ومن هنا يتضح أن النورسي يهاجم نوعاً معيناً من الفلسفة، وهي الفلسفة الإلحادية، والطبيعية، والسوفسطانية، وغيرها من التيارات الإلحادية والعدمية"[٥٦].

وعلى الرغم من أن نقد النورسي للفلسفة يوجه في جله إلى الفلسفات الإلحادية إلا أن النورسي أحياناً ما نجده ينتقد الفلسفة ككل دون تمييز بين أنواع الفلسفات، فالنورسى في مرحلة من حياته كان يطلع بنهم على الفلسفات، ولكنه سرعان ما رأى أن هذه الفلسفات تقف عائقاً أمام سموه المعنوي فيقول " حينما كنت أرجع إلى العلوم التي اكتسبتها سابقاً أبحث فيها السلوة والرجاء، ولكن كنت – ويالأسف – إلى ذلك الوقت مغترفاً من العلوم الإسلامية مع العلوم الفلسفية ظناً منى أن تلك العلوم الفلسفية هي مصدر الرقى والتكامل، ومحور الثقافة وتنور الفكر، بينما كانت تلك المسائل الفلسفية هي التي لوثت روحي كثيراً، بل أصبحت عائقاً أمام سموي المعنوي"[٥٧] فالنورسى الذي قرأ الفلسفة ومشكلاتها، رأى بعد ذلك أنها تقف حاجزاً ضد سموه الروحي، والنورسى بذلك يمر بنفس مراحل التطور الروحي للغزالي، من ممارسة الفلسفة وقراءتها إلى نقدها ومهاجمتها، وينبغي أن ننبه على أن رفض النورسي للفلسفة لا يخفى استفادة النورسي نفسه من الفلسفة

في مهاجمته للنزعات المادية والإلحادية، فحين حاول أن يثبت وجود الله استدل بأدلة العناية، والاختراع، والممكن والواجب، وكلها مقولات موجودة في الفلسفة الإسلامية، وهنا تبدو مدى عمومية آراء النورسي في بعض الأحيان، ومن ثم يبدو قول النورسي " بأن الفلسفة ضلالة وتنشر الإلحاد هو قول عام جداً، نعم هناك مفهوم فلسفي على هذا الشكل، لكن الفلسفة ليست كلها على هذا الشكل ، الفلسفة هي نمط التفكير، ويتشكل محتواها من الأفكار التي يضعها الفيلسوف بتأثير اعتقاداته، والفلسفة بذاتها ليست منحرفة، بل على العكس إن الذي يفهم الفلسفة جيداً ويعرف أفكار الفلاسفة بشكل جيد، يستطيع مجابهة الأفكار المنحرفة بالاستناد إلى ذلك "[٥٨] .

إن موقف النورسي الرافض للفلسفة بشكل عام، والنزعات الإلحادية بصفة خاصة يتعارض مع القاعدة التي وضعها في التعامل مع الحضارة الأوروبية " خد ما صفا، دع ما كدر " وهى قاعدة رشدية في طابعها، لأنه ليست كل الفلسفات إلحادية، فهناك العديد من الفلسفات التي تقوم أساساً على الدين، ولكن على ما يبدو أن موقف النورسي الحاد من الفلسفة، إنما كان نتاجاً للنزعات الإلحادية والمادية السائدة في تركيا في تلك الفترة.

ويتبين من تحليل موقف النورسي من الفلسفة ونقده لها إنما كان الغرض منه إعلاء شأن الدين والقرآن في عقول المسلمين،

فالفلسفة كانت رافداً جوهرياً للمد الإلحادي في تركيا وهذا يمكن أن يمسخ العقائد في قلوب وعقول المسلمين، وبالتالي كان نقده للفلسفة هو بداية لطريق تأصيل العقائد في قلوب وعقول المسلمين، وينبه الناس إلى أنه هو نفسه كان يمر بنفس الحالة فيقول " كان الظلام الروحي المنبثق من العلوم الفلسفية يغرق روحي، ولا أجد قبساً، ولم أتمكن من التنفس والانشراح، حتى جاء نور التوحيد الساطع النابع من القرآن الكريم الذي يلقن " لا إله إلا الله " فمزق ذلك الظلام "(٥٩).

ويقدم النورسي مقارنات متعددة بين الفلسفة والدين، ويؤكد على أن قيمة الدين في أنه يرى الكائنات في الكون من خلال علاقتها بالله، وفى كيفية دلالتها على الله " فإن من دساتير الحكمة النبوية أن لكل شيء حكماً كثيرة، ومنافع شتى حتى إن للثمرة من الحكم ما يعد بعدد ثمرات الشجرة، كما تفهم من الآية الكريمة ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ ﴾ (الإسراء: ٤٤) أما دستور الفلسفة فهو يرى أن حكمة خلق كل كائن حي وفائدته متوجهة إلى نفسه، أو تعود إلى منافع الإنسان، ومصالحه هذه القاعدة تسلب من الموجودات حكماً كثيرة أنيطت بها، وتعطى ثمرة جزئية كحبة من خردل إلى شجرة ضخمة هائلة، فتحولت الموجودات إلى عبث لا طائل من ورائه "(٦٠) ومن هنا فقد بدت الفلسفة له ظلام، والدين هو النور الذي ينير هذا العالم بكل موجوداته " فالقوانين العلمية

المظلمة للفلسفة تجعل الإنسان الضعيف في ظلمه موحشة، حيث تسير الأرض في فضاء العالم غير المحدد، في حين أن أسماء الله تعالى نورت ذلك العالم الذي خيم عليه الظلام بأنوار ساطعة "[٦١].

ومن ناحية أخرى، يميز النورسي بين نظرة الفلسفة إلى الأسباب المادية الصرفة دون البحث عما وراء هذه الأسباب من وجود غيبي، بعكس نظرة الدين إلى الأسباب فهي تبحث عما وراء الأسباب فيقول "إن نظرة النبوة والتوحيد والإيمان ترى الحقائق من نور الألوهية، ووحدة الكون لأنه متوجه إليها، أما العلم التجريبي والفلسفة الحديثة فإنهما يريان الأمور من زاوية الأسباب المادية الكثيرة، والطبيعية، لأنه متوجه إليها، فالمسألة إذن من زاويتي النظر بعيدة جداً، فرب غاية عظيمة جليلة لدى أهل الفلسفة تافهة صغيرة لا تكاد ترى بين مقاصد علماء أصول الدين، وعلم الكلام، ولهذا فقد تقدم أهل العلم التجريبي كثيراً في معرفة خواص الموجودات وتفاصيلها، وأوصافها الدقيقة، في حين تخلفوا كثيراً عن أبسط المؤمنين، وأقلهم علماً في مجال العلم الحقيقي، وهى العلوم الإلهية السامية، والمعارف الأخروية "[٦٢]

ويمكن التعليق على موقف النورسي من الفلسفة – من وجهه نظري – بالقول بأن الفلسفة تثير السؤال بشكل دائم، وهذا يرسخ داخل الإنسان قلقاً مستمراً، ووعياً شقياً لا يجد حلولاً لتساؤلات كثيرة، وإذا كان البعض يرى أن مهمة الفلسفة هي إثارة السؤال، فإننا

نقول أن عدم الإجابة على هذا السؤال عند الكثيرين من دارسيها إنما يثير القلق الدائم، وقد يصل هذا القلق إلى حالات من الاكتئاب، والدين وحده – من وجهه نظري – هو القادر على أن يطفئ هذا القلق، ويهب الإنسان نوعاً من الطمأنينة والسكينة، ولذلك أتفق مع النورسي فيما ذهب إليه من أن الدين الإسلامي، وما جاء في القرآن هو وحده الكفيل بالإجابة عن التساؤلات العميقة فيقول النورسي " إن القرآن وحده هو الكفيل بالإجابة عن الأسئلة التي تسألها الحكمة أو الفلسفة، ما الكائنات: من أين ؟ وبأمر من تأتون؟ من سلطانكم ووليكم؟ مما تصنعون؟ وإلى أين تصيرون؟ ولهذا تذكر الكائنات في القرآن ذكرا استطراديا لبيان طريق الاستدلال على الصانع الجليل ... فالصنعة المنتظمة تشهد على وجود الصانع وعلى قصده، وعلى إرادته، كل نوع يشير مشيراً بإصبعه إلى حكمة الصانع "[٦٣] ولا شك أن قدرة الدين على تقديم الإجابات على التساؤلات التي تشغل العقل الإنساني، وجعلت للدين القاعدة العريقة بين البشر، عكس الفلسفة التي لا يهتم بها إلا خاصة الخاصة، كما أن للدين قدرته الحيوية في حياة الإنسان، وهذا ما أكد عليه إقبال بقوله " إن الدين يهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق، فالفلسفة نظريات، أما الدين فتجربة حية، ومشاركة، واتصال وثيق، وينبغي على الفكر لكي يحقق هذا الاتصال أن يسمو فوق ذاته، وأن يجد كماله في حال من أحوال العقل يسميها الدين

بالصلاة، والصلاة لفظ من آخر ما انفرجت عنه شفتا نبي الإسلام عند وفاته"[٦٤].

ويصل النورسي إلى نتيجة مؤداها أن مكانة القرآن أعلى بكثير من مكانة الفلسفة فيقول " إن ثروة القرآن الطائلة ، وغناها الواسع في معرفة الله في ميدان العلم والحكمة، وإفلاس الفلسفة وفقرها المدقع في دروس العبرة والعلم بمعرفة الصانع الجليل"[٦٥] ومن ثم فإن أسس الإسلام عريقة وغائرة إلى درجة لا تبلغها أسس الفلسفة، بل تظل سطحية تجاهها، وأن العلم المستفاد من القرآن المتعلق بالكائنات أعلى وأغلى بما لا يحد من العلم المستفاد من فنون الفلسفة.

وإذا كان النورسي قد انتهى من نقده للحضارة الغربية إلى القول بأن الدين هو السبيل إلى نهضة الشرقيين فإنه ينتهي من نقده للفلسفة إلى القول بأن الدين هو أساس رقى آسيا بخلاف أوروبا مهد الفلسفة فيقول " إن ظهور أكثر الأنبياء في آسيا، وظهور أغلب الحكماء والفلاسفة في أوروبا، رمز للقدرة، وإشارة منها إلى أن الذي يوقظ أقوام أسيا، ويدفعهم إلى الرقى، ويحقق إدامة إرادتهم هو الدين والقلب، أما الفلسفة والحكمة فينبغي أن تعاون الدين والقلب لا أن تحل محلهما"[٦٦] ومن ثم فمن الملاحظ أن النورسي يرى من خلال نقده للفلسفة الغربية، وكذا الحضارة الغربية أن الدين

هو سبيل تقدم الشعوب في الشرق وهناك عدة ملاحظات على موقف النورسي من الحضارة الغربية، والفلسفة وهي كالآتي:

١- إن النورسي يرى الفلسفة في ضوء رؤيته للحضارة الغربية، فنجده أحياناً ينتقد هذه الحضارة ومعها الفلسفة التي تقوم عليها، بل إننا نجده أحياناً ينتقد الفلسفة الإسلامية أيضاً، ويسير على نهج الغزالي، منتقداً الفلسفة لأنها لا تعطي صاحبها إلا أدنى درجات الإيمان.

٢- على الرغم من أن النورسي قد وضع قاعدة في التعامل مع الحضارة الغربية، وذلك بأن نأخذ منها ما يتوافق مع الملة الإسلامية، إلا أننا نجده في موقفه من الفلسفة ينتقد أغلب هذه الفلسفات.

٣- على الرغم من محاربة النورسي للفلسفة، ونقده للفلسفة الإسلامية إلا أنه تأثر بمقولات الفلسفة، وأخذ عنها التحليل العقلي، والقدرة على نقد الخصم، وهذا ما سيتضح في موقفه من العقائد الإسلامية، مثله في ذلك كمثل الغزالي.

٣- الإصلاح من النقد إلى البناء والتجديد

أ - الإصلاح من الفرد إلى الجماعة

لقد تعددت مداخل الإصلاح الديني، هل يبدأ من الفرد أم يبدأ من الجماعة؟ هل يتم الإصلاح من خلال النظام السياسي أم يبدأ من القاعدة الشعبية ؟ هناك من ذهب إلى أن الإصلاح يبدأ من

الحكومة والنظام السياسي مثل الأفغاني، وعبد الحميدالزهراوي، وهناك اتجاه آخر يذهب إلى أن الإصلاح يبدأ من الفرد مثل محمد عبده، وعبدالحميد باديس، وفى هذا يقول مالك بن نبي " إن الشيخ محمد عبده كان يعلم علم اليقين أنه لكي يتحقق الإصلاح يجب أن يبدأ خطواته الأولى من " الفرد " ولقد وجد أساس هذه الفكرة في كتاب الله الذي قال ﴿ إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١)، وفى هذه الآية التي أصبحت شعار المدرسة الإصلاحية بشمال أفريقيا، نجد أن الفرد هو العنصر الجدي في كل مشكلة اجتماعية، فكيف نغير هذه النفس"[٦٧] وبالتالي فقد انصبت جهود محمد عبده على التربية الدينية للأفراد كأساس لتغيير المجتمع وكان على اختلاف في اتجاهه مع الأفغاني وغيره ممن ركزوا على درب السياسة في تغيير المجتمع.

ومن ثم فإن قضية الإصلاح ومن أين يبدأ ؟ قضية شائكة في أي مجتمع، لأن الإصلاح الفوقي الذي يبدأ من الحكومة قد يتسبب في مشاكل عديدة، وذلك لأنه من الضروري تهيئة الأفراد في المجتمع لهذا الإصلاح لأنه " لو بدأ الحاكم ينفذ التعاليم والأحكام الإسلامية ابتداء من المرحلة الأولى بدون خلق الجو المناسب لذلك، فإنه سيرحل عن هذا العالم بعد إنفاق كثير من الجهد، والمال، دون أن يكون قد أنشأ السلم الأساسي الذي سيرتقيه الجيل القادم"[٦٨] ومن هنا فقد وجب على الإصلاح أن يبدأ من القاعدة

العامة، من الأفراد، فمن الضروري" التركيز على إصلاح الأساس وهو الإنسان، فإنك إن تمكنت من إصلاح القلب فكأنك قد تمكنت من وضع يدك على لوحة المحولات في مصنع الإنسان، وإن أخفقت في وضع اليد عليه، فقد فشلت في الحصول على كل شيء"(٦٩) ومن هنا تشير جميع القرائن إلى أنه يتعين أن يمر هذا الدور الجوهري للدين في المرحلة المقبلة من خلال قيم الفرد والمجتمع لا من باب جهاز الدولة القسري"(٧٠)

وفى ضوء قضية من أين يبدأ الإصلاح ؟ كان من الضروري أن يتخذ النورسي موقفاً منها، ففي البداية يمكن أن نؤكد أن النورسي رفض رفضاً قاطعاً أن يبدأ اتجاه الإصلاح من السياسة، وذلك بسبب الاضطهاد والمعاناة التي يمكن أن يتعرض لها هو وتلاميذه بسبب السياسة، ورغم ذلك فقد تعرض النورسي للسجن والعزل، والنفي خلال حياته، وكان عليه أن يواجه المبادئ العلمانية لمصطفى كمال، وذلك من خلال تربية الأفراد على القيم، والمعتقدات الإسلامية فقد كان النورسي يرى أن " الفرد الذي له نظر عام، وشعور كلي، هو الذي يصلح أن يكون المخاطب للصانع الجليل، والماثل في حضوره، وذلك لأنه يصرف كل نظره العام، وعموم شعوره الكلى إلى التعبد لصانعه، وإلى استحسان صنعته، وتقديرها، فالبداهة في أن يكون الإصلاح في ذلك الفرد الفريد، فهو المخاطب المقرب، والحبيب المحبوب"(٧١).

وعلى الرغم من اهتمام النورسي بإصلاح عقائد الفرد المسلم وقيمه، ولكن هذا لا يعنى اهتمام النورسي بالفرد فقط، أو أن هذا الفرد يبدو كجزيرة منعزلة، ولكنه يهتم بالفرد في داخل سياقه الاجتماعي، لأن الفرد بمفرده لا يستطيع أن يواجه المد الإلحادي في تركيا، فقيمة الفرد بما يحمله من القيم المعنوية للجماعة، ولهذا فإن النورسي يركز أيضاً على الجماعة لأنها هي التي تهب الفرد القوة المعنوية" فهذا العصر هو عصر الجماعة لا الفرد، لأن الفرد مهما أوتى من قوة ودهاء – بل حتى لو كان في قوة مائة داهية – ولم يكن معبراً عن الشخصية المعنوية لها، فإنه مغلوب أمام الشخصية المعنوية المناوئة له"[٧٢] ومن ثم فإن النورسي يدعو إلى ضرورة اندماج الفرد داخل الشخصية المعنوية للجماعة، وينبغي أن يحمى فرديته داخلياً " فهذا الزمان – لأهل الحقيقة – زمان الجماعة، وليس زمان الشخصية الفردية وإظهار الأنانية، فالشخص المعنوي الناشئ من الجماعة ينفذ حكمه، ويصمد تجاه الأعاصير فلأجل الحصول على حوض عظيم ينبغي للفرد إلغاء شخصيته وأنانيته "[٧٣].

ويؤكد النورسي على أنه كفرد رغم كل إمكانياته لم يكن يستطيع مواجهة الإلحاد بمفرده، لأن طاقته ضعيفة، فلو لم يكن له تلاميذ ينسخون رسائله ويأخذونها من السجن لما أمكن لرسائل النور أن تنتشر في تركيا فيقول النورسي: " هذا الزمان زمان الجماعة، فالأهمية

والقيمة تكونان حسب الشخصية المعنوية للجماعة، وينبغي ألا تؤخذ بنظر الاعتبار ماهية الفرد المادية الفردية الفانية، ولا سيما شخص ضعيف مثلي لا حول له، ولا قوة، فإن منحه أهمية تفوق قيمته ألف درجة، وتحميل كاهله ألوف الأرطال وهو الذي لا يتحمل رطلاً واحداً، لا شك أنه ينسحق تحت الحمل هذا "(٧٤).

وقد سعى النورسي إلى توحيد صفوف تلاميذه، وذلك عن طريق إرساء قيم الإخلاص بين تلاميذه، وسحق الأنانية فيقول" إن طلاب رسائل النور الحقيقيين قد أذابوا أنانيتهم الشبيهة بقطع الثلج في الشخص المعنوي، والحوض المشترك للجماعة، ولا يزعزعون بإذن الله في غمرة العواصف والأعاصير"(٧٥) ويستعين النورسي بمصطلحات الصوفية في التعبير عن رأيه في ضرورة وحدة الجماعة، فيرى أن "هناك مصطلحات تدور بين المتصوفة أمثال " الفناء في الشيخ"، (الفناء في الرسول) وأنا لست صوفياً ولكن (الفناء في الإخوان) دستور جميل يناسب مسلكنا ومنهجنا تماماً، أي أن يفنى كل في الآخر، أي ينسى كل أخ حياته النفسية، و يعيش فكراً مع مزايا إخوانه وفضائلهم، حيث إن أساس مسلكنا ومنهجنا هو الأخوة في الله، وأن العلاقات التي تربطنا هي الأخوة الحقيقة، وليس علاقة الأب مع الابن، ولا علاقة الشيخ مع المريد"(٧٦) والعلاقة بين أفراد الجماعة ينبغي أن يحكمها الإخلاص فيقول "فنحن بحاجة إلى الاتحاد والتساند التام، وإلى الفوز بسر الإخلاص الذي يهيئ لنا قوة

معنوية"[٧٧] والملاحظ أن النورسي يحاول تعميق مفهوم الأخوة بين المسلمين بعضهم والبعض الأخر.

ويؤكد النورسي على ضرورة اتحاد الجماعة التي تدين بالإسلام، ويسميها أهل الحق، لأن أهل الضلالة يحاولون الاتفاق على الإسلام، ويحاول النورسي أن يحلل أسباب عدم ارتباط أهل الحق، في مقابل الارتباط القوى لأهل الضلالة فيرى أن " اختلاف أهل الحق والهداية، وعدم اتفاقهم ليس نابعاً من ضعفهم، كما أن الاتفاق الصارم بين أهل الضلالة ليس نابعاً من قوتهم، بل إن عدم اتفاق أهل الهداية ناجم عن شعورهم بالحاجة إلى القوة، لما يمدهم به إيمانهم الكامل من مرتكز قوى، وإن اتفاق أهل الغفلة والضلالة ناجم عن العجز والضعف، حيث لا يجدون في وجدانهم مرتكزا قوياً يستندون إلى قوته، فلفرط احتياج الضعفاء إلى الاتفاق نجدهم يتفقون اتفاقاً قوياً، ولضعف شعور الأقوياء بالحاجة إلى الاتفاق يكون اتفاقهم ضعيفاً "[٧٨] ولكن النورسي يؤكد على أن أهل الحق يجب أن يتحدوا لكي يواجهوا الظروف القائمة في بلاده، وينبغي أن يتسم الكل بالتجرد من آفات الكبر، والغرور والإفراط فيقول " إن عبيد النفس السفلة من ذوى القلوب الميتة والهائمين على الشهوات الدنيوية، يتحدون، ويتفقون فيما بينهم على منافع دنيوية عاجلة، بينما ينبغي لأهل الهداية، الاتفاق الجاد، والاتحاد الكامل، والتضحية المثمرة، والاستقامة الرصينة فيما بينهم، حيث إنهم

يتوجهون بنور العقل، وضياء القلب إلى جني كمالات، وثمرات أخروية خالدة آجلة، ولكن لعدم تجردهم عن الغرور والكبر، والإفراط والتفريط يضيعون منبعاً عظيماً يمدهم بالقوة ألا وهو الاتفاق، فيضيع بدوره الإخلاص، وتتحطم الأعمال الأخروية، وتذهب سدى"[٧٩].

ويسعى النورسي بعد ذلك إلى وضع أسس لوحدة الجماعة الإسلامية في العالم الإسلامي ككل وذلك بشتى مذاهبه، ويسعى إلى درء الاختلاف بين المذاهب الإسلامية وهذه الأسس كالتالي:

١- العمل الإيجابي البناء، وهو بمقتضى محبته لمسلكه من دون أن يرد لتفكيره عداء الآخرين.

٢- على المرء أن يتحرى روابط الوحدة الكثيرة التي تربط المشارب المعروضة في ساحة الإسلام، والتي ستكون منابع محبة، ووسائل أخوة واتفاق فيما بينهم، فيتفق معها.

٣- العلم أن الاتفاق مع أهل الحق هو أحد وسائل التوفيق الإلهي، وأحد منابع العزة الإسلامية.

٤- ترك دواعي الحسد والمنافسة، والأحاسيس النفسية التافهة.

٥- ترك ما يتصور خطأ أنه من العزة والكرامة.

٦- اتخاذ دستور الإنصاف دليلاً ومرشداً، وهو أن صاحب كل مسلك يستطيع القول بأن مسلكي حق وهو أفضل وأجمل، من دون أن يتدخل في مسالك الآخرين.

٧- ترك غرور النفس وحظوظها "[٨٠]

والحق أن هذه البنود تحمل الكثير من وضوح الرؤية لأن العالم الإسلامي لو أخذ بها فسوف يتحد بكل فرقه، وملله، ونحله المختلفة.

ب- من ضرورة الدين إلى تجديد علم أصول الدين

١- *ضرورة الدين*

لا يمكن الحديث عن تجديد علم أصول الدين – علم الكلام – دون عرض أهمية الدين، ودوره في حياة الشعوب الإنسانية بصفة عامة، والشعوب الإسلامية بصفة خاصة، فلقد أكد أغلب رواد الحركة الإصلاحية على أن الدين هو السبيل الحقيقي لارتقاء هذه الأمة ورقيها، ومن هنا فإن " الدين هو السبيل المفرد لسعادة الإنسان، فلو قام الدين على قواعد الأمر الإلهي الحق، ولم يخالطه من أباطيل من يزعمونه، ولا يعرفونه، فلا ريب أن يكون سبباً في السعادة التامة، والنعيم الكامل، ويذهب بمعتقديه في جواد الكمال الصوري والمعنوي، ويصعد بهم إلى ذروة الفضل الظاهري والباطني"[٨١] وبالتالي فإن "الدين لازم من لوازم الجماعات البشرية، ولم يكن لازمة من لوازم الجماعات البشرية لأنه مصلحة وطنية، أو حاجة نوعية، لأن الدين قد وجد قبل وجود الأوطان، ولأن الحاجة النوعية (البيولوجية) تتحقق أغراضها في كل زمان، وتتوافر أسبابها في كل حالة، ولا يزال الإنسان بعد تحقيق أغراضها، وتوافر رسائلها في

حاجة إلى الدين"[٨٢] فالدين أشبه بالبواعث الفطرية منه بالدواعي الاختيارية، الدين قوة من أعظم قوى البشر"[٨٣] ولهذا فالإنسان مفطور على الاعتقاد بالله رغم أنفه، ففي كل جهة، وكل زمان، وكل مكان قد شوهد احتياج الإنسان إلى الدعاء، والعبادة، والتضحية في أخس الأديان الوثنية، كما في أرقى العبادات الروحية"[٨٤] ونتيجة لأهمية الدين في الحياة الإنسانية فإن "العقائد وحدها هي صاحبة السلطان على الإنسان، لأنها إما أن تكون مغروزة في فطرته منذ خلق إنساناً عاقلاً مبايناً لسائر الحيوانات، وإما أن تكون مكتسبة منزلة العقائد المغروزة"[٨٥].

وإذا كانت الحضارة الغربية المعاصرة قد أعلنت نهاية المقدس، ولم يعد الدين يحتل أهمية في مسيرتها، فإن المسلمين مازالوا يؤكدون على أهمية الإسلام، ودوره في رقي من يعتنقه، حيث قامت على أركانه حضارة الإسلام فيما مضى" فلقد كان الدين هو الوميض الذي انبثق عنه كثير من العلوم المعبرة عن العبقرية الإسلامية لما كانت تقتضيه الاحتياجات الدينية، فعن حاجتهم إلى تحديد قبلة الصلاة كان ابتكار علماء الإسلام لعلم حساب المثلثات، وعن حاجتهم إلى توقيت مواعيد الصلاة تقدم علم الفلك، وعن رغبتهم في تحديد أنصبة المواريث والفرائض ازدهر علم الحساب"[٨٦] ومن ثم يتبين أن تطوير وازدهار العلوم المختلفة قامت نتيجة محورية الدين الإسلامي في حياة الشعوب الإسلامية.

إن العقيدة الإسلامية – عند الإصلاحيين– أقوى دافع للأمم إلى التسابق لغايات المدنية، وإلى طلب التوسع في العلوم والفنون، والإبداع والصنائع، وأهدى قائد للإنسان إلى المدنية الثابتة المؤسسة على المعارف الحقة، والأخلاق الفاضلة، وهذا الاعتقاد أشد ركن لقوام الهيئة الاجتماعية التي لا عماد لها إلا معرفة كل واحد حقوقه، وحقوق غيره عليه، والقيام على صراط العدل المستقيم"[٨٧] فالإسلام حينما حل بين قوم لديهم الاستعداد للرقى والثقافة يساير الاتجاهات النقدية، ويشد أزر المدنية، ويقدم صورة المثل الأعلى للدين"[٨٨] ومن هنا " فإن للمسلمين شدة في دينهم، وقوة في إيمانهم، وثبات على يقينهم، ويباهون بها من عداهم من الملل، وإن في عقيدتهم أوثق الأسباب لارتباط بعضهم ببعض"[٨٩].

وإذا كان الإسلام يمتلك تأسيس حضارة ومدنية، فلماذا تأخر المسلمون، وأصبحوا يعيشون في حالة تدهور وانحطاط ؟ يؤكد الكواكبي على أن " إهمال الدين قد جر المسلمين إلى ما هم عليه"[٩٠] ولهذا فمن المهم أن يرجع المسلمون إلى دينهم لأنه "لو رجع المسلمون إلى كتابهم، واسترجعوا ما فقدوه من آدابهم، لسلمت نفوسهم من العيب، وطلبوا من أسباب السعادة ما هداهم الله إليه في تنزيله، وعلى لسان نبيه، وعهد لهم سلفاً، وخطه لهم أهل الصلاح منهم، واستجمعت لهم القوة، ودبت فيهم روح الفتوة"[٩١] فالمسلمون إن كانوا مقدرين حق التقدير أن دينهم أقوى الأديان في

تأسيس رابطة قوية بين الفرد وعقيدته، ورابطة متينة أخرى بين طبقات المتدينين به، كانوا أقوى أمم الدنيا بغير سلاح"[٩٢].

ويؤكد النورسي على أهمية الدين ذاهباً إلى أن أي شعب لا يستطيع أن يبقى بلا دين حتى روسيا الشيوعية سوف تعود إلى الدين، وبالفعل فقد انهارت الشيوعية في روسيا وعاد الدين مرة أخرى إلى ولايات الاتحاد السوفيتي سابقاً، وفى هذا يقول النورسي " إن الإسلام هو الإنسانية الكبرى، وإن الشريعة الغراء هي المدنية الفضلى "[٩٣] ومن ثم فإنه" لا رقى إلا برقى الإسلام، ولا رفعة لنا إلا بتجلي حقائق الشريعة"[٩٤] ويرينا التاريخ أنه " متى كان المسلمون متمسكين بدينهم، فقد ترقوا بقدر تمسكهم بدينهم، بينما تدنوا كلما بدأ ضعف الدين يدب فيهم، بخلاف ما يحدث لأصحاب الأديان الأخرى، إذ ما تمسكوا بدينهم فقد أصبحوا كالوحوش الكاسرة، ومتى ما ضعف فيهم الدين ترقوا في مضمار الحضارة "[٩٥] ومن ثم " فإن المسلم يختلف عن أفراد الأمم الأخرى، إذ لو تخلى عن دينه فلا يكون إلا إرهابياً فوضوياً، لا يقيده شئ أيا كان، بل لا يمكن إدارته بأي رسائل التربية "[٩٦].

ونتيجة لأهمية الدين في حياة الشعوب الإسلامية كان من الضروري تجديد علم أصول الدين أو علم الكلام[٩٧] الذي يحدد فهمنا للمعتقدات الدينية، وذلك لأن تجديد فهمنا لعلم الكلام يؤدى بدوره إلى استمرار دور الدين بفاعلية في حياة الشعوب الإسلامية

"فإننا في حاجة ماسة إلى تجديد تطوري يفهم به الإسلام الذي يقرر الخلود، والبقاء فهماً حياً، يتخلص من كل ما يعرض هذا البقاء للخطر، ويعوق الخلود"[٩٨] ومن ثم فإن مسألة تجديد التفكير الديني في العقائد، في منتهى الأهمية لأنها تعبر في المقام الأول عن تطور فهمنا للعقائد الإسلامية، ومن ثم فإن التجديد ليس إلا حماية للدين، وكيانه بالصورة التي أدى بها.

وترجع أهمية تجديد علم الكلام – أو علم أصول الدين – إلى " أن لكل زمان مناهج للفهم، ووجهات للتفكير، ومسلمات أو مرجحات خاصة، فإذا لم تتجدد الفلسفة الدينية، وتطبق الحاجات الجديدة بلسان أهل كل عصر، وتشمل عناصر ثقافتهم جمدت حيث هي، فلم يحصر الفهم في الدين في كل جيل من الناس، ولا قصره على طائفة معينة منهم "[٩٩] ومن ثم فإن مفهوم التجديد يرتكز على تجديد الفهم، " وأنه تجديد في الفهم، وليس تجديدا في الشرع، فهناك أمور ثابتة من حيث المنال، ولكنها متغيرة متطورة من حيث الواقع والتجديد"[١٠٠] فالتجديد يكون في الرؤية التراثية القديمة لعلم الكلام، ومن ثم " لا يجب المطابقة الخاطئة بين الإسلام وتراثه، بين العقائد وتنظيرها أي كلامها في مرحلة تاريخية معينة، فتضر الإسلام قبل سواه"[١٠١].

ومن الواضح أن الاتجاه إلى تجديد علم الكلام في الفترة المعاصرة، بدأ من خلال نقد الصورة السالفة لعلم الكلام القديم،

والكشف عن زيف بعض قضايا هذا العلم، وما أدى إليه من فرقه في المجتمع الإسلامي في العصر الوسيط، ومن ثم فإن كنا نتحدث عن ضرورة تجديد علم الكلام وتقديمه بصورة تتناسب مع الفترة المعاصرة، فإن هذا لا يمكن أن يتضح إلا من خلال الكشف عن مساوئ الصورة القديمة لعلم الكلام، ومن هنا كان من الضروري أن نعرض لأوجه النقد القديمة التي تعرض لها علم الكلام، وذلك كبداية لعرض الرؤية التجديدية المعاصرة لهذا العلم.

٢- علم الكلام من النقد القديم إلى النقد الحديث

إن علم الكلام قد تعرض للنقد قديماً وحديثاً، وقبل أن نعرض لهذا النقد يجب أن نشير أن هذا العلم كان له دور إيجابي في الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد الملاحدة وأصحاب الملل الأخرى، وكذا كان له دور في إسلام العديد من أصحاب الملل الأخرى، فقد كان هذا العلم هو السلاح الفكري الذي صاحب الفتوحات الإسلامية في نشر الإسلام، والدفاع عن العقيدة.

ولكن بعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية وتوقف الفتوحات، بدأ علم الكلام يتجه وجهة أخرى حيث بدأ علماء الكلام يتحدثون في موضوعات شائكة، تتجاوز نطاق العقل الإنساني، ولعل هذا النقاش بدأ يظهر بصورة واضحة خلال الدولة العباسية، وهذا ما يتضح في مشكلة خلق القرآن، وغيرها، فبدأ علم الكلام يعبر عن نوع من الترف الفكري، والرفاهية التي سادت في تلك الفترة وهنا

بدأت تزداد مشاكل علم الكلام، وبدأ علماء الحديث يتصدون لعلماء الكلام، "وظهرت في البيئة الإسلامية أصوات تتساءل عن مشروعية الاشتغال بعلم الكلام، ويدعو بعضها إلى هجر هذا العلم، وتحريم النظر في كتبه، وهى أصوات تستند إلى نصوص وردت عن النبي ﷺ ناهية عن الكلام في الدين، أو الجدال في العقيدة، وتؤيد ذلك ببعض الظواهر السلبية في الوسط الكلامي"(١٠٢).

ولقد رفض علماء الحديث علم الكلام والعمل به رفضاً قاطعاً "فقد ذهب الإمام مالك رحمه الله إلى أنه لا يجوز شهادة أهل البدع، والأهواء، فقال بعض أصحابه في تأويله أنه أراد بأهل الأهواء أهل الكلام على أي مذهب"(١٠٣) وكذلك أكد الشافعي على رفضه لعلم الكلام بقوله: " ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطوطاليس"(١٠٤) ومن ناحية أخرى فقد ذهب الشافعي إلى تحديد موقفه من علم الكلام في صورة فتوى فيقول " حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالحديد، يحملوا على الإبل، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، وينادى عليهم، هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام"(١٠٥). وقد ذهب أحمد بن حنبل إلى أن " علم الكلام زندقة، وما ارتدى أحد بالكلام، إلا وكان في قلبه غل على أهل الإسلام، لأنهم بنوا أمرهم على أصول فاسدة، أوقعتهم في الضلال"(١٠٦) ومن الملاحظ أن موقف الفقهاء من علم الكلام قد أخذ شكل الفتوى التي تحرم العلم،

وتتهم بالزندقة كل من عمل به، وعدم جواز شهادة من يعمل به، ولم يكلف علماء الحديث أنفسهم الرد على كل آراء علماء الكلام، خشية أن يفتح النقاش باب الفتنة، كما حدث في محنة أحمد بن حنبل في مسألة خلق القرآن، فقد كان هؤلاء العلماء يرون ضرورة عدم الخوض في مسائل علم الكلام لأن ذلك يسبب الجدال والرياء، ويحدث الفرقة بين صفوف الأمة التي اتسعت رقعتها، وزادت مشاكلها، فكان الفقهاء أحرص ما يكونوا على أهمية وحدة الشعوب الإسلامية في العقيدة الواحدة.

ويفسر البعض موقف السلف من علم الكلام، ونهيهم عنه، بأن ذلك نهى عن مذموم الكلام، وليس نهيا عن علم الكلام ككل فيقول حسن الشافعي " أما نهى السلف عن الكلام والاشتغال به فلعل مقصودهم كلام أهل البدع المخالفين للكتاب والسنة، وهذا ما يشهد له انشغالهم هم أنفسهم بلون من الكلام يتفق مع القرآن، ويعتمد على السنة الصحيحة، ومدارك العقول السديدة، فألف أبو حنيفة فيما يروى عنه [الفقه الأكبر] [والفقه الأوسط] [والوصية] [والعالم والمتعلم] وناظر الشافعي حفصاً الفرد وغيره، ورد على المرجئة، وألف ابن حنبل [الرد على الجهمية] إلا أنه كلام موافق لعقيدة أهل السنة والجماعة، جاء على نهج الكتاب والسنة"(١٠٧).

وإذا كان الفقهاء في موقفهم من علم الكلام اتخذ رأيهم صورة الفتوى فإننا نجد الغزالي الذي خاض غمار هذا العلم فترة طويلة،

ينتقد هذا العلم بصورة أخرى، فيرى أن العلم له منافعه، ومضاره فيقول " إن علم الكلام فيه منفعة، وفيه مضرة، فهو باعتبار منفعته في وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه، أو واجب عليه كما يقتضيه الحال، وهو باعتبار مضرته في وقت الاستضرار، ومحله حرام أما مضرته فإثارة الشبهات، وتحريك العقائد، وإزالتها عن الجزم، والتصميم، فذلك مما يحصل في الابتداء، ورجوعها بالدليل مشكوك فيه، ويختلف فيه الأشخاص، فهذا ضرره في الاعتقاد الحق، وله ضرر آخر في تأكيد اعتقاد المبتدعة، وتثبيته في صدورهم"(١٠٨) وعلى الرغم من كشف الغزالي عن مميزات وعيوب علم الكلام، إلا أنه يعود ويقول إن الجانب النافع في علم الكلام موجود في القرآن فيقول " اعلم أن حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي ينتفع بها القرآن والأخبار مشتملة عليه، وما خرج عنهما فهو مجادلة له مذمومة، وهى من البدع"(١٠٩).

ومن هنا يتضح أن الغزالي في الإحياء حاول أن يكشف عن مساوئ علم الكلام، ورأى أن الجانب المفيد من علم الكلام موجود في القرآن، وهذا ما أكد عليه في " الإلجام " حين نقد أدلة المتكلمين، وأكد على أهمية أدلة القرآن فيقول " أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع بها كل إنسان وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس وتستضر به الأكثرية بل أدلة القرآن كالماء ينتفع بها الصبي الرضيع، والرجل القوى، وسائر الأدلة كالأطعمة التي ينتفع بها

الأقوياء مرة، ويمرضون بها أخرى، ولهذا قلت إن أدلة القرآن ينبغي أن يصغي إليها إصغاء إلى كلام جلي، ولا يمارى فيها إلا مراء ظاهراً "(١١٠).

وإذا كان الغزالي قد تراجع عن علم الكلام ونقده، واستند إلى أهمية أدلة القرآن فإن الفخر الرازي الذي ترك تراثاً كبيراً في علم الكلام ينتهي هو أيضاً إلى نقد الطرق الفلسفية، والكلامية مستنداً إلى أهمية طريق القرآن، فيقول الرازي " لقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوى الفائدة التي وجدتها في القرآن، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات، والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضايق العميقة، والمناهج الخفية "(١١١) ويؤكد ابن تيمية على أن الرازي انتهى إلى تلك النتيجة في كتابه (نهاية العقول) " فيقول " يقول الرازي في أخر مصنفاته " نهاية العقول " لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفى عليلاً، ولا تروى غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن"(١١٢).

وإذا كان رفض علم الكلام فيما سبق قد قام على فتوى بتحريمه، أو أن هذا العلم لا يؤدى إلى حدوث اليقين في الإيمان بالعقائد فإن ابن خلدون في مرحلة تاريخية متأخرة يرى أن هذا العلم – علم الكلام – فقد مبررات وجوده لانقراض الملاحدة

والمبتدعة فيقول "ينبغي أن نعلم أن علم الكلام غير ضروري لهذا العصر على طالب العلم، إذ الملاحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا، ودونوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا، ونصروا "[١١٣] وفى الواقع إن كلام ابن خلدون على نهاية علم الكلام وفقدان مبررات وجوده قد حدث بالفعل، لا لأن ابن خلدون قد قال هذا، ولكن لأن الحضارة الإسلامية وصلت إلى مرحلة التدهور والانحطاط، وأصبحت تعتمد على الشروح، وشرح الشروح، وانتهى الإبداع في الحضارة الإسلامية، مع الأخذ في الاعتبار بأن علم الكلام لا يتوقف فقط على الرد على الملاحدة والمبتدعة بل يقدم العقائد الإسلامية للمسلمين باستمرار، ومن ثم فإن علم الكلام لا يمكن أن يفقد مبررات وجوده طالما أن هناك من يؤمن بالعقيدة الإسلامية، لأن من يؤمن بالعقيدة يحتاج إلى هذا العلم لبيان أصول العقيدة، كما أن شبهات الملاحدة ضد العقيدة تتجدد باستمرار.

إن النقد الحديث لعلم الكلام القديم قد ارتكز على عدة محاور أساسية وهى:

أ- *الأثر السلبي للفلسفة اليونانية على علم العقائد الإسلامية*

نتيجة لاتساع رقعة الحضارة الإسلامية بسبب الفتوحات، ودخول ملل كثيرة الإسلام مثل الفرس والروم وغيرهم فقد ظهرت الاحتياجات العقلية أكثر ما تكون وضوحاً لدى أولئك الذين تحولوا

للإسلام بعد أن ظلوا لفترة طويلة، مرتبطين بتراث أديان أخرى فهؤلاء تختلف خلفيتهم العقلية عن العرب مما أدى إلى تطور علم التوحيد"(١١٤) وقد كان هذا التطور يحمل في طياته دخول المصطلحات الفلسفية اليونانية إلى علم الكلام.

وإذا كان القدماء من السلف قد انتقدوا تأثر علم الكلام بالفلسفة اليونانية، واتخاذ المنطق اليوناني كآلة للتفكير فإن المعاصرين لهم رؤية خاصة في دور الأثر اليوناني السلبي في علم العقائد ولعل أبرز من حلل علاقة الفلسفة اليونانية بالعقيدة الإسلامية هو محمد إقبال، والذي رأى أن " الفلسفة اليونانية – على ما نعرف جميعاً – كانت قوة ثقافية عظيمة في تاريخ الإسلام ولكن التدقيق في دروس القرآن الكريم، وفى تمحيص مقالات المسلمين على اختلاف مدارسهم التي نشأت ملهمة بالفكر اليوناني، يكشف عن حقيقة بارزة هي أن: الفلسفة اليونانية مع أنها وسعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام غشت على أبصارهم في فهم القرآن"(١١٥).

ويرى إقبال أن السبب في أن الفلسفة اليونانية قد غشت على أبصار المسلمين في فهم القرآن هو أن "المعرفة عند المسلمين تبدأ من المحسوس، وتنزع إلى الملاحظة، بخلاف المنهج الإغريقي الذي انحصر في الاستنباط من مقدمات جاهزة، وابتعد بالتالي عن الطبيعة المحسوسة"،(١١٦) ولكن الحقيقة التي يكشفها العقل

المحض لا قدرة لها على إشعال جذوة الإيمان القوى الصادق، تلك الجذوة التي يستطيع الدين وحده أن يشعلها ونتيجة لاختلاف الفلسفة اليونانية عن روح القرآن، فقد انتهى الأمر بمفكري الإسلام إلى مناقضة الفكر اليوناني.

ولعل هذا ما يتضح عند ابن تيمية بوجه خاص، فيقول إقبال "لقد انتهى الأمر بمفكري الإسلام إلى مناقضة الفكر اليوناني، بعد أن أقبلوا في باكورة حياتهم العقلية على دراسته في شغف شديد، ذلك لأنهم لم يفطنوا أول الأمر إلى أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع هذه النظرات الفلسفية القديمة، وبما أنهم وثقوا بفلاسفة اليونان، وأقبلوا على فهم القرآن في ضوء الفلسفة اليونانية، وكان لابد من إخفاقهم في هذا السبيل لأن روح القرآن تتجلى فيها الواقعية، في حين تميل الفلسفة اليونانية إلى التفكير النظري المجرد"(١١٧).

وإذا كان إقبال يرى أن طبيعة القرآن تخالف الفكر اليوناني المجرد، فإن سيد قطب يرى أن عملية التوفيق بين التصور الإسلامي، وشروح الفلسفة الإغريقية ساذجة، لأن الفكر اليوناني خرج من بيئة وثنية مشحونة بالأساطير، في حين أن التصور الإسلامي يقوم على التوحيد فيقول " إن عملية التوفيق بين شروح الفلسفة الإغريقية، والتصور الإسلامي تنم عن سذاجة كبيرة وجهل بطبيعة الفلسفة الإغريقية، وعناصرها الوثنية العميقة، وعدم

استقامتها على نظام فكري واحد، أو أساس منهجي واحد، مما يخالف النظرة الإسلامية، ومنابعها الأصيلة فالفلسفة الإغريقية نشأت في وسط وثني مشحون بالأساطير، واستمدت جذورها من هذه الوثنية، ومن هذه الأساطير، ولم تخل من العناصر الوثنية الأسطورية قط، فمن العبث والسذاجة – كان – محاولة التوفيق بينهم، وبين التصور الإسلامي على أساس التوحيد العميق"[١١٨].

ولأن سيد قطب يرى اختلافاً بين بيئة الفلسفة اليونانية، وبيئة العقيدة الإسلامية فإن الفلسفة الإسلامية بشتى فروعها نتيجة تأثرها بالفلسفة اليونانية بدت له نشازاً في لحن العقيدة الإسلامية، ومن الواضح أن موقف سيد قطب يتسم بالحدة والعنف الشديدين، فيقول "الفلسفة الإسلامية كانت نشازاً كاملاً في لحن العقيدة الإسلامية المتناسق، ونشأ من هذه المحاولات تخليط كثير، شاب صفاء التصور الإسلامي، وصغر مساحته، وأصابه بالسطحية ذلك مع التعقيد والجفاف والتخليط، مما جعل الفلسفة الإسلامية، ومعها مباحث علم الكلام غريبة غربة كاملة على الإسلام، وطبيعته، وحقيقته، والتصور الإسلامي لن يخلص من التشويه والانحراف، والمسخ، إلا حين نلقى عنه جملة ما أطلق عليه اسم "الفلسفة الإسلامية "، وبكل مباحث علم الكلام، وبكل ما أثار الجدل بين الفرق الإسلامية في شتى العصور أيضاً، ثم نعود إلى القرآن نستمد منه التصور الإسلامي" [١١٩] والحقيقة أن رأى سيد قطب لا يخرج في مجمله عن آراء ابن تيمية المتشددة، فلا يمكن التخلص من

تاريخ أصيل في الحضارة الإسلامية، وهو تاريخ الفلسفة الإسلامية، لمجرد بعض المثالب ،كما أن محاولات التجديد المعاصرة، وإن تقاطعت مع هذا التاريخ في بعض الجوانب، فقد تواصلت معه في جوانب أخرى.

ويكاد يكرر العديد من المعاصرين نفس نقد إقبال فيقول عبد الحليم محمود " إن هذا الجري وراء الفكر البشرى – لسان أرسطو– قاد المسلمين إلى الجهل، لأن الانصراف عن الوحي إلى الفكر البشرى، إنما هو انصراف من علم إلى جهل"[(١٢٠)] وقد كان في تأثر علم الكلام الإسلامي بالتيار العقلي اليوناني في نهجه العقلي، وفى اتجاهه الاختراعي الإبتداعي، كان علم الكلام بذلك يبتعد عن النهج القرآني بمقدار قربه من الفلسفة اليونانية" [(١٢١)] ولقد ذهب إلى نفس الاتجاه وحيد الدين خان بقوله " إن أكبر ضرر نجم عن هذه الإضافات التي لحقت بالإسلام في صورة الفقه، والتصوف، وعلم الكلام – (القائم على المنطق اليوناني) – هو أن الأمة ضلت عن طريق القرآن، إن هذه الإضافات أحالت الدين إلى "فن " والشيء الذي يبينه القرآن بأسلوب نظري بسيط، أضيفت إليه تفريعات جديدة، تخلق مشاكل ومسائل معقدة، واخترعوا مصطلحات لا تحصى لشرح هذه المشكلات والقضايا بأسلوب فني"[(١٢٢)] ومن ثم يتضح أنه بعد ترجمة الكتب اليونانية في عصر المأمون ٢١٥ هجرية كان ذلك على حساب العقيدة، فعندما تدخلت المفاهيم الفلسفية اليونانية انحرفت العقيدة.

خلاصة القول إن هناك اتجاهاً عاماً بين بعض المعاصرين على أن الفلسفة اليونانية قد أسهمت في إرساء حواجز، وحجب وأستار أمام نظر المسلمين تجاه القرآن، وذلك لأن ما أحدثه المتكلمون من الكلام المبتدع المخالف للكتاب والسنة مردود إلى إدخال مصطلحات الفلسفة اليونانية، والتعبير بها عن عقائد الإسلام[١٢٣] فالأصول التي استند إليها علماء الكلام، إما أنها تلبس المعاني الإسلامية ثياباً ليس لها كمصطلحات الجوهر، والعرض، والقديم والحادث، ومثلها من المتغيرات اليونانية، والتي لا تعبر عن مدلولات مشابهة في الإسلام، أو أنها تشوه الفكرة، وتخلط بين التصورات، لأن الفكر وثيق الصلة باللغة، وقد وضع المتكلمون هذه المصطلحات أولاً ثم أرادوا كلام الله تعالى ورسوله ﷺ على ما وضعوه من اللغة والإصطلاح، ومن ثم يشار عادة في الفكر الديني المعاصر إلى الدور السلبي الذي أحدثته الفلسفة اليونانية في حجب رؤية المسلمين للقرآن ومفاهيمه ولكن أثر الفلسفة اليونانية لم يقف عند هذا الحد، فقد أسهمت الفلسفة اليونانية في إحداث الفرق الإسلامية وذلك بسبب الاختلاف على تحديد مفاهيم المصطلحات.

ب- مساهمة علم الكلام في إحداث الفرقة حول التصور الإسلامي

لقد أسهمت الفلسفة اليونانية منذ دخولها إلى الحضارة الإسلامية في إثارة الجدل والمشكلات حول قضايا عديدة فبدخول

الفلسفات المختلفة، جدت بحوث فلسفية كثيرة حول العقيدة، ومن ثم فإن للكتب الفلسفية المترجمة عن اليونانية، أثر واضح في الخلاف – إحداث الفرق والفرقة – إذ غزا الفكر الإسلامي كثير من المنازع الفلسفية والمذاهب القديمة في الكون والمادة، وما وراء الطبيعة المحسوسة، وقد جرت هذه الفلسفات المسلمين " إلى دراسة مسائل ليس في استطاعة العقل البشرى أن يصل فيها إلى نتائج مقررة ثابتة لمسألة إثبات الصفات لله تعالى، ونفيها، ومسألة قدرة العبد بجوار قدرة الرب، وغير ذلك من المسائل، أما البحث في هذه المسائل فهو يفتح باباً واسعاً من أبواب الاختلاف إذ تختلف الأنظار، وتتباين المسالك، ويتجه كل اتجاهاً يخالف الآخر"[١٢٤] ومن هنا يقرر عبد الحليم محمود أنه منذ دخول الفلسفة اليونانية أدى ذلك إلى افتراق الأمة فيقول "افترقت الأمة منذ دخول هذه النزعة، بعد أن كانت موحدة، وانقسمت إلى فرق وطوائف تتضارب وتتعارض، وتتصارع وتتناقض، وإنه لمن الغريب أيضاً أن يقام على أساس هذه النزعة تراث ضخم يسميه " البشريون" علم الكلام الإسلامي، أو علم التوحيد الإسلامي وما هو من التوحيد في شيء"[١٢٥].

وفى الواقع يصبح من الخطأ البين أن نعتقد أن دخول الفلسفة اليونانية هو السبب الوحيد في إحداث الفرق، فالأنظمة السياسية في العالم الإسلامي قد أسهمت في إحداث الفرق ولعل هذا ما يؤكده

التاريخ الإسلامي، فعلى سبيل المثال قضية خلق القرآن حيث نجد أن المأمون بمناصرته للمعتزلة في مسألة خلق القرآن قد أدى إلى إحداث الاختلاف بين الفرق والفقهاء حول هذه المسألة، فدور السياسة بمناصراتها لفرقة واضطهادها لأخرى أسهم في انتشار الفرق، وذلك لأنها أثارت الخلاف بين طوائف المسلمين.

ومن ناحية أخرى فإن النزعات العرقية والتي أسهمت السياسة في تعميقها أحياناً – على الرغم من أن الإسلام قد ساوى بين كافة المسلمين بصرف النظر عن ألوانهم وأجناسهم – وهذا ما يتضح في ظهور الشعوبية نتيجة تفضيل النظام السياسي لعصر الدولة الأموية للعنصر العربي على بقية الأجناس، وهذا ما أدى إلى تعميق الاتجاهات الشيعية في العالم الإسلامي وقد أسهمت روح التعصب السائدة بين الطوائف إلى تعميق الاختلاف والفرقة حول التصور الإسلامي " فقد تمزق التصور الإسلامي لدى المسلمين حين راحت كل طائفة تدافع بعنف عن جانب واحد من هذا التصور، معتقدة أنها وحدها على الحق، وأن غيرها من الطوائف الأخرى في الضلال المبين" [١٢٦] هناك إذن وجوه كثيرة من التعصب ويهمنا منها التعصب المذهبي وهو الذي برز في تاريخ المسلمين، بين أهل السنة من جانب وبين الشيعة والخوارج من جانب آخر، وبين الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية، وبين الصوفية والفقهاء، وقد أدى

هذا التعصب إلى انغلاق كل طائفة على ما لديها دون محاولة فهم وجهة نظر الطائفة الأخرى.

وينبغي أن ندرك بأن دخول أصحاب الأجناس المختلفة الإسلام يعنى دخول أنظمة ثقافية جديدة مغايرة للرؤية الإسلامية، ومن ثم فقد أدخل أصحاب هذه الأجناس من الفرس والروم ... إلخ منظومتهم الثقافية معهم إلى الإسلام أعنى أنهم قد رأوا الإسلام من خلال إطار ثقافي قديم كانوا يدينون له بالولاء، وقد أدى هذا إلى دخول تصورات مغايرة للتصور الإسلامي النقي، فعلى سبيل المثال نلاحظ بصورة جلية في تصورات الشيعة عن العالم ومراتبه تصورا يحمل بداخله الكثير من عناصر التراث الفارسي القديم، ولعل هذا أيضاً ما نلاحظه من دخول بعض المؤثرات والعناصر الهندية، والمسيحية، واليهودية إلى التراث الإسلامي، بل وأحياناً إلى التصور الإسلامي لدى بعض الفرق الإسلامية.

ولقد قام عبد الفتاح فؤاد بتفصيل القول في أسباب نشأة الفرق الإسلامية وأرجع ذلك إلى عوامل عديدة أسهمت في إحداث الفرق والفرقة بين المسلمين، ولعل أهمها ١-الاختلاف حول تفسير القرآن الكريم . ٢-الاختلاف في الاستدلال بالسنة النبوية . ٣-الاختلاف في فهم اللغة العربية ومعاني ألفاظها حتى يبدو الأمر في خلاف بعض الفرق في بعض المسائل مجرد خلاف في فهم الألفاظ

اللغوية . ٤-الغلو في التعويل على العقل . ٥-الخوض في مسائل تتجاوز حدود العقل البشري.*

ومن ثم يتضح أن هناك أسباباً عديدة قد أسهمت في إحداث الفرق الإسلامية، بل وأسهمت في تجذير الهوة بين هذه الفرق، ولهذا فقد أصبح المعاصرون يرون " أن البحوث الكلامية ومحاولات الفرق قد شتت الأمة شيعاً وأحزاباً، وانتهى الأمر إلى ظهور البدع في العقيدة، وهى أخطر من بدع العمل، مما أدى إلى ضعف اليقين لدى جماهير المؤمنين"(١٢٧) ومن ثم " فقد تصدع الصرح، وتشتت الفكر، ولعب أهل الجدل دورهم في هدم هذا البناء من غير قصد، ذلك أنهم فرقوا دون أن يعلموا بين قلوب المسلمين، وأباحوا لهم أن ينصرفوا إلى تكفير بعضهم بعضا، وإلى تقليد شيوخهم، وتعطيل عقولهم "(١٢٨).

جـ- السياق التاريخي لعلم الكلام

إن نظرة المعاصرين لعلم الكلام تضع في اعتبارها السياق التاريخي لعلم الكلام ذلك لأن التطور الزمني أحدث مشكلات جديدة، وأسئلة جديدة تجاه العلم ومن ثم " فإذا أردنا مواجهة الأسئلة التي تثار ضد الدين، كان لابد من تغيير لهجتنا، ولغتنا، بتلك التي يستقلها الأعداء، حتى نستطيع أن نقف أمام العواصف، وعلينا ألا ننسى أن طريقة علم الكلام وأسلوبه قد تغير بتغير الزمن، وعلينا أن نأتي بعلم جديد لمواجهة تحدي العصر"(١٢٩) ومن ثم " فليست

مقدمات علم الكلام القديم وأصوله هي التي تؤسس إيماناً، فهذه المقدمات والأصول لا تساق إلا في المعاهد والكليات والأقسام المتخصصة في التوحيد وأصول الدين "[(١٣٠)]

٣- علم الكلام من الظروف المعاصرة إلى ضرورة التجديد

إذا كان النقد الحديث لعلم الكلام، يرتكز على بيان مثالب هذا العلم، وعدم صلاحية الصورة القديمة لعلم الكلام في ظروفنا الراهنة فإن هناك مجموعة من الظروف المعاصرة تفرض علينا ضرورة تجديد علم الكلام، وتتحد هذه الظروف في عدة نقاط أساسية

١- انتشار النزعات الإلحادية

إن أحد الأسباب الرئيسية التي تجعل قضية تجديد علم الكلام من القضايا المهمة في الفترة المعاصرة انتشار النزعات المادية الإلحادية في ربوع العالم الإسلامي" فقد بدأت مختلف التيارات السياسية والأدبية، والفلسفية التي ظهرت في الغرب تدخل إلى الدولة العثمانية شيئاً فشيئاً، وكان من هذه التيارات المادي الواقعي، والداروني، والطبيعي، والمفهوم الثقافي التقدمي والإلحادي، وقد تركت هذه التيارات آثاراً سلبية على المثقفين العثمانيين في هذه المرحلة "[(١٣١)] وقد صار قسم من المثقفين يسعى لنشر الاعتقاد بالطبيعة بدل الدين، وبدل الإيمان بوجود الله وقدرته.

ويرجع انتشار النزعات الإلحادية في العالم الإسلامي إلى إتباعنا الحضارة الغربية التي أعلنت نهاية المقدس، بعد انتهاء حربها مع الكنيسة، ومن هنا يمكن التأكيد على أن " الشبهات تتكاثر على شباب المسلمين وافدة من الغرب فيما يؤلف، وفيما يترجم، بل وفيما يذاع، وفى دعاة الغرب في الشرق من يدعون إلى إتباع الغرب جملة في الطبيعيات، والاجتماعيات جميعاً "(١٣٢) ومن ثم فقد كان طروء الضعف على دين المسلمين، واستيلاء الشك على قلوب المثقفين، بل تغلب الإلحاد على الإيمان، حصل كل هذه التقلبات في الشرق الإسلامي بعد أن بدأ الغرب يغزو الشرق بعلمه الحديث"(١٣٣) وذلك لأنه قد صاحب العلم الحديث انتشار الفلسفة المادية، ومن ثم " فقد اشتدت الفلسفة المادية في القرن الماضي، وأوائل القرن الحالي، معتمدة على ما كشفته العلوم الطبيعية من المستور في القوى الكونية، ذهاباً من قادتها إلى أن تجرد العقول من كل علاقة بما فوق الطبيعة يفضي إلى نضح القوى العقلية الإنسانية، ويكون أثر ذلك على الأخلاق والمعاملات، والعلاقات الاجتماعية رقياً لا تشوبه شائبة، وكمالاً علمياً وعملياً، يؤدى بالإنسانية إلى عهدها الذهبي المنتظر، دون أن ترتطم، بمعطلات اعتقادية، تحول بينها، وبين الحقائق الكونية"(١٣٤) وفى الواقع إن مسألة الصراع بين العلم والدين التي ظهرت في أوروبا، وأدت إلى انتشار النزعات الإلحادية في أوروبا، لها واقع خاص بها، ولكن بعض المثقفين

العلمانيين في العالم الإسلامي حاولوا افتعال المشكلة في النصف الأول من القرن العشرين، متناسين الاختلاف الجوهري بين طبيعة الإسلام، وطبيعة المسيحية، وبين عقلانية الإسلام، ولاعقلانية المسيحية.

ويرى النورسي "أن الأسس الإيمانية كانت رصينة في العصور السابقة، وكان الانقياد تاماً كاملاً، إذ كانت توضيحات العارفين في الأمور الفرعية مقبولة، وبياناتهم كافية حتى ولو لم يكن لديهم دليل، أما في الوقت الحاضر، فقد مدت الضلالة باسم العلم يدها إلى الأسس الإيمانية وأركانها"(١٣٥) ومن هنا " فبينما كان يوجد – في الماضي– ملحد واحد في بلد، يمكن العثور الآن على مائة كافر في قصبة واحدة، وقد زاد عدد الذين يضلون بسبب افتتانهم بالعلوم، والفنون الحديثة، ويقفون بعناد وتمرد في وجه حقائق الإيمان فلا مناص من أن يجابهوا بحقائق قدسية"(١٣٦) فمن الضروري العمل في دؤوب على توهين أصول الفلسفة المادية، التي تعتبر أقوى عدو للأديان في العصر الحاضر(١٣٧) ومن هنا يتبين أن وجود الفلسفات المادية، وانتشار النزعات الإلحادية تتطلب منا ضرورة تجديد علم أصول الدين حتى يستطيع مواجهة هذه الأفكار والمستجدات الوافدة إلينا من الحضارة الغربية.

٢- الاستشراق وبلورته صورة سيئة عن الإسلام

مما لاشك فيه أن الاتهامات التي يوجهها المستشرقون إلى العقائد الإسلامية تعد سبباً آخر من الأسباب التي تدعونا إلى ضرورة تجديد علم الكلام " فقد تعرض الفكر الإسلامي كما تعرضت الحضارة الإسلامية برمتها إلى حملة ظالمة، وتهجم سافر من بعض الباحثين الغربيين على اختلاف نزعاتهم، ولغاتهم، وبيئاتهم، وكثر جدل هؤلاء حول قيمة الحضارة الإسلامية، والفكر الإسلامي، حتى انتهوا إلى آراء ينقض بعضها البعض"[(١٣٨)] والحقيقة أن التراث الاستشراقى قد أرسى رؤية عن الإسلام مازالت المجتمعات الأوروبية تستقى منها أفكارها ومعلوماتها عنه، وذلك على الرغم من أن هذه المؤلفات الاستشراقية مليئة بالاتهامات والزيف عن الإسلام، فقد وجه المستشرقون الكثير من النقد إلى شخصية الرسول ﷺ، وإلى عقيدة القضاء والقدر في الإسلام، واتهموا الإسلام بأنه دين الجبر لا الحرية، وغيرها من الاتهامات العديدة ضد الإسلام، ومن هنا كان تجديد علم الكلام أحد السبل المهمة لمواجهة الصورة المشوهة التي يروج لها الغرب، مستمداً أساس هذه الصورة من التراث الاستشراقي الغربي.

٣- انتشار الإسرائيليات

إن ما أصاب العقائد الإسلامية من دخول الإسرائيليات، كان أحد الأسباب المهمة التي جعلت علماء أصول الدين يتصدون لهذه

الإسرائيليات، فقد بدأت الإسرائيليات في الدخول إلى الإسلام منذ عهد الصحابة" فقد أسلم كثير من علماء بنى إسرائيل والنصارى في عهد الصحابة الكرام، وحملوا معهم إلى الإسلام معلوماتهم السابقة، فأُخذت وهماً غير قليل من تلك المعلومات السابقة المخالفة لواقع الحال كأنها من العلوم الإسلامية"[(١٣٩)] ويرى النورسي أن هذه الأخطاء – الإسرائيليات – تعود إليهم لا إلى الإسلام فيقول " لقد حمل قسم من علماء إسرائيل بعد إسلامهم معلوماتهم السابقة إلى الإسلام، فأصبحت ملك الإسلام، أي ضمن المعارف الإسلامية، علماً بأن معلوماتهم السابقة تحوى أخطاء، فتلك الأخطاء تعود إليهم لا إلى الإسلام "[(١٤٠)] ويؤكد النورسي على أن علماء الإسلام قد واجهوا هذه الإسرائيليات فيقول " حاول قسم من علماء الإسلام الناقدين فرز الفلسفة، وتمييز الإسرائيليات لما دخلت دائرة الإسلام"[(١٤١)].

وإذا كانت مشكلة الإسرائيليات ووجودها في العقائد مشكلة قديمة فإن هذه المشكلة مازالت موجودة إلى الآن فقد حارب محمد بن عبد الوهاب، زيارة القبور، والتبرك بالأولياء، وبين الآثار السلبية لمثل هذه البدع على العقائد، ولأن مرحلة الدولة العثمانية كانت تقوم على الشروح، وشروح الشروح، ولم يكن فيها اجتهادات فكرية جديدة فقد أدت عصور الانحطاط الفكري إلى وجود الإسرائيليات، وهذا ما دعا الشيخ محمد عبده إلى القول " بأنه قد دخل على المسلم

في دينه ما ليس منه، وتسرب في عقائده من عقائد من حيث لا يشعر مالا يتصل بأصلها، بل يهدم قواعدها، ويأتي على أساسها، عرضت البدع في العقائد والأعمال، وحلت محل الاعتقاد الصحيح، وأخذت مكان الشرع القديم"[١٤٢] ولعل نقد محمد عبده للمقررات التي كانت تدرس في الأزهر، سببه ما كان تحويه من المعتقدات الخاطئة، ولهذا فقد عمل على تدريس علم أصول الدين بوجهة جديدة من خلال رسالته عن التوحيد.

وإذا كان الإلحاد المعاصر قد جاء في صورة علمية، وفلسفات مادية فإن الإسرائيليات الآن تتخفى وراء معتقدات خاطئة هذا بالإضافة إلى ظهور إسرائيليات جديدة في صورة فرق مثل البابية، والبهائية، والقاديانية... إلخ ومن ثم " فمن العجب والغرابة، وعدم المنطق أن نعكف على جدل قوم لا نحس لهم مركزاً من أصحاب الفرق، والمذاهب القديمة، ونترك أمثال القاديانية، والبهائية، ولهم من النشاط، والدعوة لمذاهبهم الفعالة ما هو معروف في أوروبا وأمريكا"[١٤٣].

ولأن ثمة إسرائيليات موجودة في كتب العقائد، وهناك حاجة إلى عرض العقائد بصورة جديدة تتواءم مع الظروف الراهنة، فإن الواقع الحالي يؤكد على أن حالة الوعظ الديني في العالم الإسلامي، لم تصل بعد من النضوج لعرض العقائد الإسلامية

بطريقة تتناسب مع الظروف الراهنة، ولا شك أن سوء حالة الدعوة الدينية تفرض علينا تجديد علم أصول الدين.

٤- سوء حالة الدعوة الدينية

إن الحالة السيئة التي عليها الوعظ الديني من الأسباب التي دعت النورسي إلى ضرورة تجديد علم أصول الدين، وذلك لأن النصائح والتوجيهات التي يوجهها الدعاة إلى عامة الشعب لا تؤثر فيهم، ولا تؤتى ثمارها فيقول النورسي:" إنني استمعت إلى الوعاظ، فلم تؤثر فيّ نصائحهم، فتأملت في السبب فرأيت أنه فضلاً عن فساد قلبي، هناك ثلاثة أسباب ١- أنهم يتناسون الفرق بين الحاضر والماضي فيبالغون كثيراً في تصوير دعاويهم، محاولين تزويقها، دون إيراد الأدلة الكافية التي لا بد منها للتأثير، وإقناع الباحث عن الحقيقة، فالزمن الحاضر أكثر حاجة إلى إيراد الأدلة ٢- أنهم في ترغيبهم بأمر، وترهيبهم منه يُسقطون قيمة ما هو أهم منه، فيفقدون بذلك المحافظة على الموازنة الدقيقة الموجودة في الشريعة، أي لا يميزون بين المهم والأهم ٣-أن مطابقة الكلام لمقتضى الحال هي أرقى أنواع البلاغة، فلابد أن يكون الكلام موافقاً لحاجات العصر، إلا أنهم لا يتكلمون بما يناسب تشخيص علة هذا العصر، كما أنهم يسحبون الناس إلى الزمان الغابر، فيتحدثون بلسان ذلك الزمان. فعلى الوعاظ والمرشدين أن يكونوا محققين ليتمكنوا من الإثبات والإقناع، وأن يكونوا أيضاً مدققين لئلا يفسدوا توازن

الـشريعة، وأن يكونـوا بلغـاء مقنعـين كـي يوافـق كلامهـم حاجـات العصر، وعليهم أن يزنوا الأمور بميزان الشريعة"[١٤٤].

والواقع أن سوء حالة الدعوة الدينية إنما هو نتيجة لافتقادهم الأساس النظري الجيد لعلم أصول الدين الذي يعرضون العقائد من خلاله، فمن الضروري عرض الإسلام بصورة صحيحة، وعدم التركيز على المبالغات، وذلك لأن " التشبيهات والتمثيلات كلما انتقلت من الخواص إلى العوام، أي كلما سرت من يد العلم إلى يد الجهل، غدت حقائق ملموسة بمرور الزمن، أي كأنها حقائق واقعة، وليست تشبيهات"[١٤٥] وذلك "لأن الاستزادة من دواء شاف ينقلب له إلى داء، كذلك المبالغون في الترهيب المستغنى عنه تجعل الغيبة كالقتل، أو إظهار التبول وقوفاً بدرجة الزنا، أو التصدق بدرهم مكافئ لحجة، وأمثالها من الكلمات غير الموزونة التي يطلقها المبالغون، إذ يستخفون بالزنا، ويهونون شأن الحج"[١٤٦].

ولقد ترتب على مبالغات الدعاة إقامة حجب كثيرة غطت على حقائق الدين، فيقول النورسي " إن الوعاظ الذين لا يملكون موازين، ويطلقون كلاماً جزافاً قد سببوا حجباً كثيرة على حقائق الدين، فمثلاً الزيادة التي زيدت في معجزة انشقاق القمر الباهرة بالمبالغة في الكلام، وهي أن القمر قد نزل من السماء، ودخل تحت إبط الرسول ﷺ، ثم رجع إلى السماء هذه الزيادة هي التي جعلت المعجزة الباهرة كالشمس، مخفية كنجم السهى، وجعلت

ذلك البرهان الذي هو كالقمر مخسوفاً، وفتحت أبواب حجج تافهة للمنكرين"[١٤٧] ومن هنا نلاحظ أن وضع الوعظ الديني في تركيا، بل وفى أغلب بلدان العالم الإسلامي، كان أحد الأسباب التي تدعو إلى تجديد علم أصول الدين، وتقديم العقائد الإسلامية بشكل عصري يتوافق مع متطلبات الفترة الراهنة، ويتوافق مع مستويات الفهم المختلفة لجموع المسلمين.

٥- الركون إلى التقليد

إن التقليد في العقائد الإيمانية أحد أهم الأسباب التي تدعو إلى تجديد علم الكلام ذلك لأن " السواد الأعظم من الناس لا يزالون متمسكين بالدين ولكن على حساب الإيمان بالتقليد، لا على حساب الإيمان بالدليل"[١٤٨] ولا شك أن " آفة التقليد قد ذهبت بروعة الدين، وأفسدت روحه الحقيقية"[١٤٩] فالتقليد ليس إلا تعتيماً لروح الإسلام الصافية"[١٥٠] فالتقليد عبارة عن فكر مقيد، مقيد بالعادات، وآراء السابقين أو المعاصرين التي يتلقاها الإنسان بدون فحص أو تمحيص، ولا شك أن هذا النوع مرذول لا شأن له"[١٥١] ومما لا شك فيه أن سيادة روح التقليد في حياة الشعوب الإسلامية يؤدى إلى انتشار البدع وذلك ما أكده رشيد رضا بقوله " إنما تروج البدع في سوق التقليد، الذي يتبع أهله كل ناعق، لا في سوق الاستقلال والأخذ بالدلائل، ومن باب التقليد دخل أكثر الخرافات على المسلمين"[١٥٢].

ومن المهم الإشارة إلى أن روح التقليد تتعارض كلية مع طبيعة الدين الإسلامي، وذلك لأن " أول ما تصدى الإسلام له بعد تقريره العقائد الأولية عادة التقليد الأعمى للأسلاف، والقادة، دون عرضها على محك النظر، وزنتها بالقسطاس من العقل المستقيم"(١٥٣) ومن ثم فقد نعى الإسلام على التقليد والمقلدين، وندب إلى النظر العقلي، والاعتماد على الحجة والبرهان، فالإسلام الحق يقع خارج التقليد وضده، ألم يأت لمناهضة روح الإتباع والمحاكاة، ولإبطال تقديسهم للآباء والأجداد، حيث جاء في القرآن الكريم ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَآ أَنزَلَ اللهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٠)، ومن ثم فالإسلام لا يقبل من المسلم أن يلغى عقله، ليجرى على سنة آبائه، وأجداده، ولا يقبل منه أن يلغى عقله خنوعاً من أن يسخره باسم الدين في غير ما يرضى العقل والدين، ولا يقبل منه أن يلغى عقله رهبة من بطش الأقوياء، وطغيان الأشداء"(١٥٤) وبالتالي فإن النظر في أمور الدين أصل من الأصول المقررة أما التقليد فهو حالة من حالات الضرورة التي تعفى من الاجتهاد بالفهم من يعجز عنه ولا يستطيعه، ويتضح مما سبق أن سيادة التقليد في فهمنا للعقائد هو أحد الأسباب الجوهرية التي تدعونا إلى التفكير جدياً في تجديد علم الكلام.

ومن الواضح أن الأسباب السابقة بالإضافة إلى نقد الصورة القديمة لعلم الكلام، تجعل من الضروري البحث عن صيغة جديدة

لعلم الكلام، وذلك لأن أغلب المؤلفات الكلامية التي يكتبها المتخصصون إنما تعرض عرضاً تاريخياً للفرق الإسلامية، بنفس اللغة القديمة التي يصعب استيعابها على الخاصة قبل العامة، ومن ثم فإننا نواجه فراغاً رهيباً يصعب تقدير نتائجه على المدى البعيد، فالإنسان اليوم يحتاج إلى أن يفهم دينه وعقيدته فهماً يتلاءم وثقافته العلمية، والتاريخية، والاجتماعية وبالتالي فنحن بحاجة إلى علم كلام جديد يعرض أصول العقائد بما يتوافق مع ظروف العصر، وإذا تحقق هذا الهدف أصبح لدينا علم كلام جديد يعرض الإسلام بعقلية العصر، وأسلوب العصر، ونكون قد خطونا خطوة حاسمة على الطريق الصحيح في المجال النظري فيما يتعلق بالعقيدة الإسلامية، وسد المنافذ أمام أية تيارات طارئة"(١٥٥).

وينبغي أن نضع عدة اعتبارات أساسية في تأسيس علم الكلام الجديد، وهذه الاعتبارات هي:

١- إنجازات العلم الحديث

يرى محمد فريد وجدي أنه قد " نشأ إلى جانب الدين فرع علمي خاص بالدفاع عنه سماه المسلمون علم الكلام، وكان هذا العلم في القرون الماضية قليل الكلفة على القائمين به، إذ كان لا يستدعى منهم أكثر من التمهر في صوغ الحجج العقلية، والتمرس بالخصومات المنطقية ولكن لما جاء عهد العلم، وأصبحت المسائل الكبرى يفصل فيها المجامع العلمية، وجب أن يدخل علم

الكلام في طوره الجديد واضعاً في اعتباره الإنجازات العلمية"[(١٥٦)] ومن ثم فإننا الآن " في حاجة إلى نظر جديد في طبيعة الإيمان الإسلامي وأسسه مباين بكل تأكيد للأنماط التي نعرفها عند متكلمي الإسلام، وفلاسفته القدامى الذين لم تعد لغتهم القديمة – لغة القرنين الثالث والرابع – قادرة على التصدي للمشكلات المعرفية التي تثيرها علوم الإنسان، وعلوم الطبيعة الحديثة "[(١٥٧)] ومن هنا، وجب على علم الكلام الجديد أن يضع في الاعتبار الإنجازات التي حققتها العلوم المعاصرة وذلك لأن " الأدلة التي كان يحصل بها إقناع أو تسليم فيما مضى من الزمان، قد لا يحصل بها هذا في الزمن الذي نعيش فيه، بعد تقدم العلم، وبخاصة في العلوم الطبيعية التي لا تسلم إلا بما يقع في دائرة التجربة والاختبار، والتي تمدنا حقاً بأدلة لا ريب فيها على وجود قوة عليا خلقت هذا العالم، وتدبره حسب قوانين طبيعية لا تختلف مطلقاً، وبدون هذه القوة – أو الله الخالق العليم – لا يمكن تفسير هذا الكون العجيب"[(١٥٨)].

ومن ثم فإن تقدم العلم المعاصر يمكن أن يمكننا من رؤية أصول الدين برؤية جديدة من خلال تأمل الآفاق ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ ﴾ (فصلت: ٥٣)، ولا شك أن تقدم العلوم الطبيعية يمكننا من رؤية الكونيات، وسنن الله في الأرض، ويتخذ منها دليلاً على وجود الله ومما لاشك فيه أن توظيف العلم الحديث في إثبات العقيدة، قد يكون أقرب إلى أذهان المسلمين الآن من

طرق علم الكلام القديم التي تتسم بالصعوبة والتعقيد، ولا تتفق إلا مع أذهان الخاصة، في حين أن لغة العلم الحديث تصلح لمخاطبة قاعدة عريضة من المسلمين.

٢- الوظيفة الاجتماعية للدين

ينبغي أن يوضع في الاعتبار أثناء تجديد علم الكلام أهمية التركيز على الوظيفة الاجتماعية للدين وذلك لأن علم الكلام القديم "لا يواجه مشكلة الوظيفة الاجتماعية للدين، لأن المؤمن لا يفيد شيئاً من مدرسة تعلمه وجود الله فحسب، دون أن تلقنه مبادئ الرجوع إلى السلف"(١٥٩) وكذلك فإن الطابع الجدلي لعلم الكلام قد شوه الصورة الخالصة لمبدأ التوحيد، هو ما أدى بدوره إلى غياب التأثير النفسي والاجتماعي لمبدأ التوحيد ومن ثم " فلسنا في حاجة كبيرة للتأكيد على غياب التأثير النفسي – الاجتماعي لمبدأ التوحيد الكلامي، في عصور الإسلام الكلاسيكية، فنحن لا نجد في أي كتاب من كتب علم الكلام التقليدية متكلماً واحداً يتوجه إلى وعينا الشامل الكلى ليبين لنا المعاني، أو النتائج الحية التي تترتب على مبدأ الوحدانية، الذي يمثل دوماً أول أو ثاني الأبواب الرئيسية في كتب " علم الكلام " إن المؤلف لا يذهب أبعد من تقرير نقلى أو عقلي لهذه الوحدانية في وجود الله، أما ما يعنيه هذا للمؤمن في حياته اليومية، أو الزمنية المشخصة فهو أمر مهمل تماماً، ولا شك أن هذا هو أحد الأسباب التي تجعل المؤمنين بالإجمال يعزفون عن هذا العلم – علم

الكلام القديم–"[١٦٠] ومن ثم فإنه في علم الكلام الجديد " ينبغي أن يكون للتوحيد فيه وظائف جديدة، ويكون علماً "محرراً " للإنسان علماً صافياً خالصاً من الشوائب والأكدار، وأن علماً تكون له هذه الخصائص لقادر حقاً على أن يدفع بأصحابه إلى الأمام، بحيث يجعل حركتهم مطلقة نشطة، وحياتهم أبعث على الأمل والرجاء"[١٦١].

٣- القرآن هو الأساس في تجديد علم الكلام

إن الحاجة الآن ماسة إلى ضرورة رؤية العقائد الإسلامية من خلال القرآن بعيداً عن تعقيدات علم الكلام القديم، وطرقه، ومن ثم " فقد كان أولى بالمسلمين جميعاً متكلمين، وغير متكلمين أن يتدبروا آيات الكتاب – القرآن – لكي يستنبطوا منها أدلتهم، بدلاً من أن يعمدوا إلى نظريات فلسفية، وأجدر بهم أن يكتفوا بأدلة القرآن لأنها تصلح للناس جميعاً، ولأهل الجدل أيضاً، ذلك لأن القرآن يتوجه إلى جميع المستويات العقلية، بمعنى أن العلماء يدركون بحواسهم وعقلهم، لأنه لابد من وجود صانع حكيم لما يرونه من آثار الصنعة، ويلمسونه من علامات الحكمة في الكون، وأما الجمهور فتكفيه الأدلة القرآنية لأن الواقع يشهد بصدقها، كما أنها في الوقت نفسه أدلة عقلية يمكن تفضيلها حسب الحاجة وبدرجات متفاوتة، تبعاً لتقدم الإنسان في مراتب المعرفة"[١٦٢] ولا شك أن اعتبار القرآن هو الأساس الذي تقام عليه قضايا علم أصول الدين، هو توجه سلفي بالدرجة الأولى لأن السلف الصالح في

الماضي، والحاضر معاً، يرتكزون على القرآن في رؤيتهم لعلم الكلام ودراستهم للعقائد الإسلامية.

٤- تجديد علم الكلام يبدأ من تجديد الإيمان

الحقيقة أن موضوع تجديد علم الكلام إنما يرتكز بالدرجة الأولى على تجديد الإيمان وذلك لأن تجديد الإيمان، وتعميقه يؤدى إلى تغيير وجه الحياة في المجتمعات الإسلامية في كافة الاتجاهات فيقول النورسي" إنه ينبغي لهذا العصر من مجدد له شأنه ليقوم بتجديد الدين والإيمان، وتجديد الحياة الاجتماعية، والشريعة، وتجديد الحقوق العامة، والسياسة الإسلامية، ولكن أهم تلك الوظائف الثلاث، هو التجديد في مجال المحافظة على الحقائق الإيمانية فهي أجل وأعظم تلك الدوائر الثلاث، لذا تبقى دوائر الشريعة والحياة الاجتماعية، والسياسية في الدرجة الثانية، والثالثة، بالنسبة إلى الإيمان"[(١٦٣)] فالمسلمون اليوم في أشد الحاجة إلى تجديد إيمانهم بالقرآن تجديداً ينقلهم من مجرد الإيمان تقليداً إلى الإيمان اليقيني، الذي لا تنال منه الشبهات، والذي يملأ منهم القلب، ويملك عليهم النفس"[(١٦٤)] ويؤكد النورسي على أن أغلب علماء الأمة وأقطابها مثل أحمد الفاروقي السرهندي مجدد الألف الثاني، وأمثاله من أقطاب الإيمان قد بذلوا كل ما في وسعهم لتقوية الحقائق الإيمانية، والعقائد الإسلامية.

ومن ناحية أخرى يرفض النورسي الانسياق وراء التصوف من أجل خدمة الإيمان فيقول " لا يمكن دخول الجنة دون إيمان، بينما يدخلها الكثيرون جداً دون تصوف، فالإنسان لا يمكن أن يعيش دون خبز، بينما يمكن أن يعيش دون فاكهة، فالتصوف فاكهة، والحقائق الإسلامية خبز "[١٦٥] فمؤلفات النورسي -رسائل النور - لا تسعى لإصلاح قلب خاص، ووجدان معين، بل تسعى لمداوة القلب العام المجروح، وإصلاح الأفكار العامة.

ومن المؤكد أن مؤلفات النورسي تقع ضمن نطاق علم الكلام الجديد، فنجده يقول لتلاميذه " أبارك لكم حسن فهمكم، وإدراككم الجيد للمكتوب العشرين، واستنساخكم الجيد لها، تذكرون في رسالتكم رغبتكم في تلقى دروس في علم الكلام منى، أنتم يا أخوة تتلقون ذلك الدرس فعلاً، فما استنسختموه من الكلمات دروس في علم الكلام"[١٦٦] ويقول النورسي أيضاً " إن علماء الكلام، وأئمة أصول الدين، والمحققين الأفذاذ من علماء السنة والجماعة بعد إجراء تحقيقات، وتدقيقات كثيرة حول العقائد الإسلامية وإقامة المحاكمات العقلية، والموازنات في ضوء الآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة وارتضوا بدساتير في أصول الدين، تلك الدساتير تأمر بالحفاظ على مشرب رسائل النور الحالي، وتمدها بالقوة "[١٦٧] ومن هنا فقد بدا للنورسى أن " علم كلام أهل السنة طريقة للولاية هي أسمى، وأجلى، وأقوى، من العمل والعبودية، والطريقة الصوفية "[١٦٨].

ومن ثم اقتنع النورسي أن " علم الكلام على الطراز القديم لم يعد يكفى لإزالة الشبة التي تشاع بحق الدين الإسلامي"(١٦٩) وذلك بسبب المرحلة التي كانت تمر بها تركيا،والعالم الإسلامي ، والتي رأى فيها أن حرباً منظمة ماكرة تشن على الإسلام من لدن الدوائر المادية، وأجهزة الثقافة الاستعمارية، تريد النيل من عقيدته، وتقتلع جذورها من نفوس المسلمين، وعقولهم، فاقتنع أن علم الكلام القديم المبنى على مقدمات عقلية معقدة يسير في طريق غير مأمون العاقبة في هذا العصر خاصة (١٧٠).

ومن هنا يمكن القول إن الحاجة إلى تجديد علم الكلام في الفترة المعاصرة يرجع إلى أسباب عديدة أهمها النقد القوي الذي وجه إلى علم الكلام القديم، وتاريخية هذا العلم، وهذا بالإضافة إلى انتشار الإسرائيليات في العقائد، ووجود افتراءات للمستشرقين حول العقيدة وانتشار النزعات الإلحادية في العالم الإسلامي، وسيادة التقليد في فهم العقائد، كل هذا يدعونا إلى البحث عن رؤية جديدة لعرض قضايا العقيدة وفقاً لمستجدات العصر ولقد كانت كتابات النورسي في علم الكلام تحمل بداخلها رؤية جديدة لقضايا هذا العلم وقد وضعت هذه الرؤية التجديدية ضرورة الانطلاق من النقاط التالية:

١- ضرورة الانطلاق في معالجة قضايا العقيدة من خلال القرآن.

٢- أهمية أن يكون التجديد مرتبطا بالتجديد اللغوي لأن اللغة التقليدية القديمة لعلم الكلام لم تعد صالحة لزماننا فلابد من الوصول للناس بلغة العصر الذي يعيش فيه.

٣- ضرورة أن يكون معالجة قضايا العقيدة مرتبط بالقدرة على الوصول إلى مستويات متعددة ومتباينة للفهم البشرى، فيضرب النورسي الأمثال لكي يصل إلى المستويات الدنيا من الناس، ويركز على التأمل الآفاقى والأنفسى للخاصة.

٤- ضرورة المزج بين العقل والقلب في مخاطبة الناس من خلال الرسائل، وذلك لأن القوالب العقلية الجافة لم تعد قادرة على تحقيق القناعة الإيمانية.

٥- اهتم النورسي ببيان أهمية الإيمان بالله واليوم الآخر في الحياة الفردية للإنسان، وفى الحياة الاجتماعية لكافة أفراد المجتمع، وهو ما يعنى التركيز على الوظيفة الاجتماعية للدين، وهذا نهج لم نعهده في علم الكلام التقليدي.

٦- تركيز النورسي في إثبات قضايا العقيدة على المتعين والمادي للوصول إلى الآفاق الرحبة للمعنوي والغيبي.

الهوامش

* عبد الحميد الزهراوي من زعماء النهضة في سوريا (١٨٧١-١٩١٦) من أهم مؤلفاته (نظام الحب والبغض) -(رسالة في الإمامة) للمزيد فهمي جدعان، أسس التقدم صـ٥٦٤

(١) محمد سالم النعيمي، فلسفة التنوير والتقدم عند عبد الحميد الزهراوي، رسالة ماجستير غير منشورة بآداب طنطا إشراف أ.د عاطف العراقي ١٩٩٨ صـ ٢١٩

(٢) المرجع نفسه صـ ٢٢٠

(٣) محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية صـ ١٤٧

* مالك بن نبي ولد في قسنطينة بالجزائر (١٩٠٥-١٩٧٣) حاصل علي بكالوريوس الهندسة، ألف بالفرنسية والإنجليزية أهم مؤلفاته، (الظاهرة القرآنية)، (ميلاد مجتمع)، (شروط النهضة) انظر فهمي جدعان المرجع السابق صـ٥٧٨

(٤) مالك بن نبي، شروط النهضة صـ ٣٠

(٥) المكتوب الثالث عشر / المكتوبات صـ ٦١

(٦) السنوحات / صيقل الإسلام صـ ٣٦١

(٧) رسالة اللوامع / الكلمة الثالثة والثلاثون / الكلمات صـ ٨٥٠

(٨) المرجع نفسه صـ ٨٦٢

(٩) ملحق أميرداغ (١) / الملاحق صـ ١٥٩

(١٠) ملحق أميرداغ (٢) / الملاحق صـ ٣٣٤

(١١) ملحق قسطمونى / الملاحق صـ ١٥٢

(١٢) المكتوب الثالث عشر / المكتوبات صـ ٥٩

(١٣) ملحق قسطموني / الملاحق صـ ١٣٥

(١٤) رسالة رائد الشباب، ترجمة عاصم الحسيني، الدار العربية، بيروت ١٩٧٤ صـ ٣٨

(١٥) المكتوب الثالث عشر / المكتوبات صـ ٦١

(١٦) ملحق قسطمونى / الملاحق صـ ١٥٩

(١٧) محسن عبد الحميد، النورسي متكلم العصر الحديث صـ ٦٠

(١٨) محمد سعيد رمضان البوطي، تجربة الدعوة عن طريق العمل السياسي في حياة بديع الزمان، أعمال مؤتمر تجديد الفكر الإسلامي، دار نسل تركيا ١٩٩٧ صـ ١٠١

(١٩) المرجع نفسه صـ ١٠٤

(٢٠) محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ٢/ ٢٩٣

(٢١) المرجع نفسه ١ / ٢٢٤

(٢٢) السانحات / صيقل الإسلام صـ ٣٦٨

(٢٣) ملحق أميرداغ (٢) / الملاحق صـ ٣٨٠

(٢٤) اللمعة السابعة عشرة / اللمعات صـ ١٧٨

(٢٥) محمد عبده،رسالة التوحيد ،دار المعارف، القاهرة، ط٥ ١٩٧٧ صـ ١٦٨

(٢٦) محمد عبده، دروس من القرآن الكريم ، دار إحياء العلوم، بيروت، ط٤ ١٩٨٧ صـ ٩٢
(٢٧) ملحق أميرداغ (٢) / الملاحق صـ ٣٨٧
* مدرسة فرانكفورت : مدرسة فلسفية ظهرت في ألمانيا في أوائل القرن العشرين، اهتمت بالنقد الاجتماعي للحضارة الغربية من أهم أعلامها هربرت ماركيوز .. وهو فيلسوف ألماني شكلت مؤلفاته إنجيل لثورة لشباب عام ١٩٦٨ من أهم أعماله العقل والثورة ترجمه للعربية فؤاد زكريا، والإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب بيروت ١٩٨٨
(٢٨) ملحق أميرداغ (٢) / الملاحق صـ ٣٨٠
(٢٩) اللمعة السابعة عشرة / اللمعات صـ ١٨٠
(٣٠) محمد فريد وجدي، فصول من سيرة الرسول، الدار المصرية اللبنانية، ط١ ١٩٩٧ صـ ٢٩٧
(٣١) زهرة من رياض القرآن / المثنوي العربي النوري صـ ٢٧٢
(٣٢) اللمعة السابعة عشرة / اللمعات صـ ١٨٢
(٣٣) أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية صـ ٧١
(٣٤) اللمعة السابعة عشرة /اللمعات صـ ١٧٧
(٣٥) الخطبة الشامية / صيقل الإسلام صـ ٥٢٧
(٣٦) عبد الحميد بن باديس مصلح جزائري (١٨٨٩ – ١٩٤٠) أسس مع الشيخ البشير الإبراهيمي (جمعية العلماء الجزائريين) من مؤلفاته (من الهدي النبوي) و (عقيدة التوحيد) و (رسالة في الأصول) انظر فهمي جدعان المرجع السابق صـ ٥٧٧
(٣٧) الخطبة الشامية / صيقل الإسلام صـ ٥٣٠
(٣٨) المحكمة العرفية / صيقل الإسلام صـ ٤٦٨
(٣٩) الموضع نفسه صـ ٤٦٨
(٤٠) محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية صـ ١٦٠
(٤١) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط١ ١٩٥٥ صـ ١٨٩
(٤٢) محمد فريد وجدي، مقدمة المصحف المفسر، طبعة دار الشعب = القاهرة ١٩٧٧ صـ ١٢٦
(٤٣) السنوحات / صيقل الإسلام صـ ٣٥٧
(٤٤) المرجع نفسه صـ ٣٥٩
(٤٥) نوى الحقائق / المكتوبات صـ ٦٠٦
(٤٦) الخطبة الشامية / صيقل الإسلام صـ ٥١٧
(٤٧) حباب من عمان القرآن / المثنوي العربي النوري صـ ٢٠٢
(٤٨) الخطبة الشامية / صيقل الإسلام صـ ٥٠١
(٤٩) الملاحق ص٢٨٦
(٥٠) شمة من نسيم هداية القرآن / المثنوي العربي النوري صـ ٣٦٠

(٥١) صيقل الإسلام صـ ٤١
(٥٢) محمد فريد وجدي، فصول من سيرة الرسول صـ ١٣٠
(٥٣) رسالة أنا / الكلمة الثلاثون / الكلمات صـ ٦٤٥
(٥٤) المكتوب الرابع والعشرين / المكتوبات صـ ٣٧٠
(٥٥) الكلمة الثانية عشرة / الكلمات صـ ١٤٤
(٥٦) سليمان خيري، نظرة بديع الزمان إلي الفلسفة / أعمال مؤتمر تجديد الفكر الإسلامي ١٩٩٧ صـ ٢٤٥
(٥٧) رسالة الشيوخ / اللمعة الثالثة والعشرون / اللمعات صـ ٣٦٧
(٥٨) سليمان خيري، المرجع السابق صـ ٢٣٦
(٥٩) رسالة الشيوخ / اللمعة السادسة والعشرون / اللمعات صـ ٣٤٨
(٦٠) رسالة أنا / الكلمة الثلاثون / الكلمات صـ ٦٤٥
(٦١) المكتوب التاسع والعشرين / المكتوبات صـ ٥٣٠
(٦٢) الكلمة الرابعة والعشرون / الكلمات صـ ٤٠١
(٦٣) صيقل الإسلام صـ ٢٩
(٦٤) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني صـ ٧٤
(٦٥) الكلمة الثالثة عشرة / الكلمات صـ ١٥١
(٦٦) رسالة الشيوخ / اللمعة السادسة والعشرون / اللمعات صـ ٤٠٧
(٦٧) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق ١٩٨١ صـ ٤٧
(٦٨) وحيد الدين خان، الإسلام والعصر الحديث، ترجمة ظفر الإسلام خان، دار المختار الإسلامي ط١ ١٩٧٦ صـ ٨
(٦٩) المرجع نفسه صـ ٤٣
(٧٠) فهمي جدعان، الطريق إلي المستقبل ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١ ١٩٩٧ صـ ٢٧٤
(٧١) الكلمة الثانية عشرة / الكلمات صـ ٢٥٢
(٧٢) المكتوب التاسع والعشرون / المكتوبات صـ ٥٦٧
(٧٣) ملحق قسطمونى ـ الملاحق صـ ١٦٣
(٧٤) المرجع نفسه صـ ١٠٠
(٧٥) الشعاع الثالث عشر/ الشعاعات صـ ٣٧٦
(٧٦) اللمعة الحادية والعشرين / اللمعات صـ ٢٤٥
(٧٧) رسالة الإخلاص (٢) / اللمعة الحادية والعشرون / اللمعات صـ ٢٤٣
(٧٨) رسالة الإخلاص (١) / اللمعة العشرون / اللمعات صـ ٢٣٣
(٧٩) المرجع نفسه صـ ٢٣٤
(٨٠) المرجع نفسه صـ ٢٩٩

(٨١) جمال الدين الأفغاني، الرد علي الدهريين / الأعمال الكاملة صـ ١٧٣
(٨٢) عباس محمود العقاد، الفلسفة القرآنية ، دار الهلال ، مصر، ١٩٨٨، صـ ٥
(٨٣) محمد عبده، رسالة التوحيد صـ ١١٥
(٨٤) محمد فريد وجدي، مقدمه المصحف المفسر صـ ٢٦
(٨٥) محمود شاكر، رسالة في الطريق إلي ثقافتنا صـ ٣٣
(٨٦) أحمد صبحي، هاؤم اقرءوا كتابيه صـ١٦٦
(٨٧) جمال الدين الأفغاني، المرجع السابق صـ ١٤٣ – ١٤٤
(٨٨) سيد أمير علي، روح الإسلام ج٢ صـ ٥٣
(٨٩) جمال الدين الأفغاني، أسباب تخلف المسلمين، الأعمال الكاملة صـ ٣٥٩
(٩٠) عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى، المطبعة العصرية، حلب بدون صـ ٣٧
(٩١) محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية صـ ١٧
(٩٢) مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم ١٨/١
(٩٣) المحكمة العسكرية العرفية / صيقل الإسلام صـ ٤٥٧
(٩٤) الموضع نفسه صـ ٤٥٧
(٩٥) السنوحات / صيقل الإسلام صـ ٣٥١
(٩٦) ملحق أميرداغ (١) / الملاحق صـ ٣٠٦
(٩٧) علم أصول الدين أو علم الكلام، أو علم العقائد، أو علم التوحيد، مسميات مختلفة لعلم واحد يعرفه الغزالي بقوله" علم الكلام مقصوده إقامة البرهان على وجود الرب تعالى، وصفاته وأفعاله، وصدق رسله، وكل ذلك لا محيص له عند العاقل " الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق محمد أبو العلا مكتبة الجندي / القاهرة ١٩٧٢ صـ ١٣ويعرفه ابن خلدون في مقدمته فيقول " هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد علي المبتدعة والمنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة" ابن خلدون المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار الشعب القاهرة ، بدون صـ ٣٢٣
(٩٨) أمين الخولي، المجددون في الإسلام، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٢، صـ ٩
(٩٩) محمد فريد وجدي، الإسلام دين الهداية والإصلاح، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٦٩ صـ ١٣٥
(١٠٠) محمد كمال جعفر، تأملات في الفكر الإسلامي ، مكتبة دار العلوم، ١٩٨٠ صـ ١٢٦
(١٠١) يمني طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام الجديد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١ ١٩٩٧ صـ ٤٣
(١٠٢) حسن الشافعي، مدخل لدراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، مصر، ط٢ ١٩٩١ صـ ٣٥
(١٠٣) الغزالي، إحياء علوم الدين ، دار البيان العربي بدون ٨٤/١
(١٠٤) عبد الحليم محمود، الإسلام والعقل، دار المعارف، مصر ط٣ ١٩٨٨ صـ٤٢ وأيضاً جلال الدين السيوطي، صون المنطق و الكلام عن فن المنطق و الكلام، تحقيق علي سامي النشار، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٤٧ صـ ١٥

(١٠٥) جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق و الكلام صـ٣١
(١٠٦) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، تقديم حسنين مخلوف، دار الكتب الإسلامية بدون صـ ١٠٤
(١٠٧) حسن الشافعي، المرجع نفسه صـ ٤٢- ٤٣
(١٠٨) الغزالي، الإحياء ٨٦/١
(١٠٩) المرجع نفسه ١٢٠/١
(١١٠) الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام / رسائل الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦ ٩٧/٤
(١١١) محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، سوريا بدون صـ ٦٤٠
(١١٢) ابن تيمية، النبوات، دار الفتح ، مصر بدون صـ ٥٢- ٥٣
(١١٣) ابن خلدون، المقدمة صـ ٤٣١
(١١٤) مونتجمري وات، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر صـ ١٤٣
(١١٥) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام صـ ٨
(١١٦) المرجع نفسه صـ ١٧٤
(١١٧) المرجع نفسه صـ ١٤٦
(١١٨) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي، دار الشروق، ط٢ ١٩٨٣ صـ ١٨
(١١٩) المرجع نفسه صـ ١٣
(١٢٠) عبد الحليم محمود، الإسلام والعقل صـ٥٦
(١٢١) المرجع نفسه صـ١١٤
(١٢٢) وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ترجمة ظفر الإسلام خان، دار الصحوة، القاهرة ١٩٨٦ صـ ٦
(١٢٣) محمد مصطفى حلمي، منهج علماء الحديث والسنة في علم أصول الدين، دار الدعوة، الإسكندرية ط٢ ١٩٩٢ صـ ٣٦
(١٢٤)محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية صـ ١٠٣
(١٢٥) عبد الحليم محمود، المرجع السابق صـ ٥٥
(١٢٦) حامد طاهر، الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، مكتبة الزهراء القاهرة ط١ ١٩٩١ صـ١٢٩
* للمزيد عبد الفتاح أحمد فؤاد، الفرقة الإسلامية وأصولها الإيمانية، دار الدعوة، الإسكندرية ط١ ١٩٩٧
(١٢٧) حسن الشافعي، مدخل لدراسة علم الكلام صـ ٤٠ -٤١
(١٢٨) محمود قاسم، مقدمة لتحقيق كتاب "مناهج الأدلة لابن رشد"،مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٩٤ صـ ٧

(١٢٩) وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى، ترجمة ظفر الإسلام خان، دار المختار الإسلامي، القاهرة ط٦ ١٩٧٦ صـ ١٢

(١٣٠) فهمي جدعان، الطريق إلي المستقبل صـ ٢٢

(١٣١) سليمان خيري، نظرية الزمان إلي الفلسفة صـ ٢٢٥

(١٣٢) محمد أحمد الغمراوي، الإسلام في عصر العلم، دار الإنسان للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط١ ١٩٧٣ صـ ١٧٣

(١٣٣) مصطفي صبري، موقف العقل والعلم والعالم ٢٦٢/١

(١٣٤) محمد فريد وجدي، من معالم الإسلام ، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ط١ ١٩٩٤ صـ ٢٧٥

(١٣٥) المكتوب الثامن والعشرون / المكتوبات صـ ٤٨٧

(١٣٦) الخطبة الشامية / صيقل الإسلام صـ ٤٨٧

(١٣٧) محمد فريد وجدي، من معالم الإسلام صـ ٦٠

(١٣٨) محمد كمال جعفر، تأملات في الفكر الإسلامي صـ ٧٣

(١٣٩) الكلمة الرابعة والعشرون / الكلمات صـ ٣٨٨

(١٤٠) اللمعة الرابعة عشرة / اللمعات صـ ١٣٨

(١٤١) صيقل الإسلام صـ ٣٥

(١٤٢) محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية صـ ١٠٤

(١٤٣) محمد يوسف موسى، الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٩٩٥ صـ ٥١

(١٤٤) المحكمة العسكرية العرفية / صيقل الإسلام صـ ٤٧٣

(١٤٥) اللمعة الرابعة عشرة / اللمعات صـ ١٣٩

(١٤٦) صيقل الإسلام صـ ٣٦

(١٤٧) المرجع نفسه صـ ٤٦

(١٤٨) محمد فريد وجدي، من معالم الإسلام صـ ٢٤٥

(١٤٩) سيد أمير علي، روح الإسلام ٥٥/٢

(١٥٠) بنسالم حميش، التشكيلات الإيديولوجية في الإسلام صـ ١٩٧

(١٥١) محمد عبده، الأعمال الكاملة ٥٣٥/٣

(١٥٢) محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط٢ ١٩٨٨ صـ ١٧

(١٥٣) محمد فريد وجدي، مهمة الإسلام في العالم، مجمع البحوث الإسلامية،القاهرة ١٩٨٨، صـ ٩٦

(١٥٤) العقاد، التفكير فريضة إسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨ صـ ٢٣

(١٥٥) محمود زقزوق، الإسلام في الفكر الغربي، دار الطباعة المحمدية، القاهرة ١٩٧٩ صـ ٨

(١٥٦) محمد فريد وجدي، من معالم الإسلام صـ ٢٥٥

(١٥٧) فهمي جدعان، الطريق إلى المستقبل صـ ٢٣
(١٥٨) محمد يوسف موسى، المرجع السابق صـ ٥١
(١٥٩) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي صـ ٤٩
(١٦٠) فهمي جدعان، أسس التقدم صـ ١٨٨
(١٦١) المرجع نفسه صـ ١٨٩
(١٦٢) محمود قاسم، مقدمة تحقيق مناهج الأدلة لابن رشد صـ ٢٨
(١٦٣) ملحق قسطمونى / الملاحق صـ ١٩٦
(١٦٤) محمد أحمد الغمراوى، الإسلام في عصر العلم صـ ١٧٣
(١٦٥) المكتوب الخامس / المكتوبات صـ ٢٧
(١٦٦) ملحق بارلا / الملاحق صـ ٧٥
(١٦٧) ملحق أميرداغ (١) / الملاحق صـ ٣٠٢
(١٦٨) ملحق قسطمونى / الملاحق صـ ٢٠٨
(١٦٩) شكران واحدة، بديع الزمان ومفهوم الجهاد في العصر الحديث / أعمال مؤتمر تجديد الفكر الإسلامي صـ ١١٠
(١٧٠) محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، دار الصحوة، القاهرة، ط١ ١٩٨٥ صـ ٨٧

الفصل الثالث

منهجه في قراءة علم الكلام

إن منهج النورسي في رسائل النور ينبع من خلال جانبين الأول جانب نقدي يعرض فيها نقده لمناهج المتصوفة والمتكلمين، ثم الجانب الايجابي وفيه نكشف عن منهجية النورسي القائمة على التأمل الأنفسي والأفاقي، وضرب الأمثال.

المبحث الأول (الجانب النقدي)

الواقع أن تحديد طبيعة المنهج الذي استخدمه النورسي في كتاباته يبدو أمراً في منتهى الأهمية، وذلك لتشعب هذه القضية، كما أن تحديد منهج النورسي يجعل رؤيتنا لفكره أكثر وضوحاً، ويكشف لنا عما هو غامض.

وفى البداية يوضح النورسي أن هناك أصولاً أربعة للعروج إلى عرش الكمالات ومعرفة الله سبحانه وتعالى:

" **أولاً** منهج الصوفية المؤسس على تزكية النفس والسلوك الإشراقي.

ثانياً منهج علماء الكلام المبني على دليل الحدوث والإمكان على واجب الوجود (وهو منهج قائم على قياس الغائب على الشاهد)، ويرى النورسي أن هذين الأصلين قد تشعبا من القرآن الكريم، إلا أن البشر قد أفرغوهما في صور شتى، لذا أصبحا منهجين طويلين، ذوى مشاكل، فلم يبقيا مصانين من الأوهام والشكوك .

ثالثاً مسلك الفلاسفة المشوب بالشكوك والشبهات والأوهام.

رابعاً طريق القرآن الكريم الذي يعلن ببلاغة معجزة، وبجزالته الساطعة، فلا يوازيه طريق في الاستقامة والشمول، فهو أقصر طريق إلى الله، وأقربه إلى الله، وأشمل لبني الإنسان.

ولبلوغ هذا الأصل هناك أربع وسائل لذلك: الإلهام، التعليم، التزكية، التدبر "[١] ويشكل هذا التقسيم عند النورسي محور رؤيته لقضية المنهج، فقد قام النورسي بنقد مسلك الفلسفة، والرد على شبهات الفلاسفة الملحدين، وهذا ما عرضنا له في الفصل الثاني، ومن ثم فسوف نعرض لرأي النورسي في المنهج السائد في التصوف، وعلم الكلام معاً وهو ما يشكل الجانب النقدي في رؤية النورسي المنهجية.

أ- من نقد المنهج الصوفي إلى تأسيس منهجية قرآنية

يستند المنهج الصوفي في الوصول إلى معرفة الله تعالى إلى

الذوق، والمعرفة القلبية، فهو يقوم على تصفيه النفس، والترقي بها عبر مقامات مختلفة، ويتخذ من القلب وسيلة للمعرفة، ولكن النورسي يرفض اتخاذه كوسيلة للمعرفة، وينفى عن نفسه أن يكون متصوفاً، ويرى أن " مسلك رسائل النور ليس مسلك الطريقة الصوفية بل هو مسلك الحقيقة "[٢] ويؤكد النورسي على أن " هذا الزمان زمان إنقاذ الإيمان ولأن هناك مشكلات في مسلك الطريقة الصوفية بالسير والسلوك في زمن البدع هذا، لذا تسلك دائرة النور مسلك الحقيقة"[٣] وإذا كان هناك مزالق عديدة في منهج المتصوفة فما عساها أن تكون؟.

بداية يمكن القول إن مزالق التصوف، إنما هي مزالق في موقفهم من قضايا عديدة، نتجت عن اتخاذ المنهج الصوفي وسيلة للوصول إلى معرفة الله، ومن أهم هذه المزالق، القول بوحدة الوجود، وهنا نجد النورسي يوجه نقده لوحدة الوجود في صورتها عند ابن عربي، فيقول "إن المعرفة الناتجة عن التصوف ناقصة، ومبتورة بالنسبة نفسها أمام المعرفة التي استقاها ورثة الأنبياء من القرآن الكريم مباشرة، وذلك لأن ابن عربي يقول" لا موجود إلا هو" لأجل الحصول على الحضور القلبي الدائم أمام الله سبحانه وتعالى، حتى وصل به الأمر إلى إنكار الكائنات، أما الآخرون فلأجل الحصول على الحضور القلبي أيضاً قالوا " لا مشهود إلا هو" وألقوا ستار النسيان المطلق على الكائنات، واتخذوا طوراً

عجيباً"[٤]، وهنا نلاحظ أن النورسي ينتقد وحدة الوجود، وذلك لأنها تؤدى إلى إنكار أو نسيان وجود الكائنات بجملتها، ومن ثم يؤكد النورسي على أن " هذا المسلك – وحدة الوجود– ليس هو أرفع المراتب الإيمانية، ولا هو بمسلك حقيقي، وإنما هو مشرب أهل السكر والاستغراق، وأصحاب الشوق والعشق "[٥] ومن ثم فإن" وحدة الوجود مشرب، ونزعة، وحال، وهى مرتبة ناقصة، ولكن لكونها مشرّبة بلذة وجدانية، ونشوة روحية، فإن معظم الذين يحملونها، أو يدخلون إليها لا يرغبون من مغادرتها، فيبقون فيها ظانين أنها المرتبة الأخيرة التي لا تسمو فوقها مرتبة، ولا يطالها أفق"[٦].

ويرى النورسي أن منشأ وحدة الوجود هو عجز العقل عن بلوغ بعض الحقائق، ومحاولة البعض سلوك التصوف للوصول إلى هذه الحقائق، فيقول" ومنشأ هذا هو عدم بلوغ العقل قسماً من حقائق الإيمان الواسعة للغاية "[٧]، ويذهب النورسي إلى أن وقوع بعض المتصوفة في وحدة الوجود، إنما هو نتيجة لمشاهداتهم لبعض الرؤى التي عبروا عنها بلغتنا القاصرة، وقد أخطأوا في هذا التعبير، ويرى النورسي أن هذا الخطأ يقع بسبب ذلك فيقول" يقع الخطأ في قسم من أحكامهم في مشاهداتهم في حالة الشهود التي لا ضوابط لها، ولا حدود، وفى تعبيرهم عن رؤيتهم، لكن هذه الرؤى لا حق لهم في التعبير عنها "[٨] ومن ثم فإن النورسي يؤكد على أن الخطأ

الذي وقع فيه المتصوفة في أنهم عبروا عن مشاهد لا يمكن التعبير عنها بلغة بشرية قاصرة ومحدودة، ويحرم النورسي عليهم التعبير عن مشاهدهم هذه.

ويرى النورسي أن من الخطأ نشر مذهب وحدة الوجود، لأن في نشره مضارا كثيرة، ويفسر النورسي كلام ابن عربي حول تحريم مطالعة كتبهم على من ليس منهم فيقول " لقد قال محيى الدين بن عربي " تحرم مطالعة كتبنا على من ليس منا " أي على من لا يعرف مقامنا، نعم إن قراءة ابن عربي، ولاسيما التي تبحث في وحدة الوجود مضرة في هذا الزمان "[٩] ويرجع النورسي السبب في كشفه عن أضرار مؤلفات ابن عربي فيقول " إنه لما كان الشيخ ابن عربي قد انتهج مسلكا مستقلاً، وكان صاحب مشرب مهم، وله كشفياته، ومشاهداته الخارقة فإنه يلجأ إلى تأويلات ضعيفة، وتكلف، وتمحل، ليطبق بعض الآيات القرآنية حسب مشربه، وشهوداته مما يخدش صراحة الآيات الكريمة، ويجرحها"[١٠] ولا شك أن هذا "يخالف جمهور المحققين في كثير من المسائل، ومن ثم لا يحث كثير من العلماء المحققين، والأصفياء على قراءة آثاره القيمة، بل قسم منهم يمنعون قراءتها "[١١].

وعلى الرغم من نقد النورسي لابن عربي، إلا أنه يقول بأن له مقاما خاصا، وهو من المقبولين، ومؤلفاته رغم ما فيها لها قيمة، فيقول " إن ابن عربي مهتد، ومقبول، ولكنه ليس بمرشد، ولا هاد أو

قدوة في جميع كتاباته، إذ يمضى غالباً دون ميزان في الحقائق، فيخالف القواعد الثابتة لأهل السنة، ويفيد بعض أقواله – ظاهراً – الضلالة، غير أنه بريء من الضلالة، إذ الكلام يكون كفراً ظاهره، إلا أن قائله لا يكون كافراً "(١٢) ومن هنا نلاحظ أن النورسي رغم نقده، واعتراضاته على وحدة الوجود، بصورتها عند ابن عربي، إلا أننا نلمح تبريراً من النورسي للحالة التي وصل إليها ابن عربي، ولاشك أن هذا التعاطف يعكس درجة من درجات تقدير النورسي للمنهج الصوفي، على الرغم من اعتراضه، ونقده على بعض ما وصل إليه المتصوفون، ولهذا نجد أن النورسي لم يكفر ابن عربي، ويرى أنه بريء من الضلالة، رغم ما قد يبدو من ضلاله في ظاهر كلامه.

وإذا كان النورسي ينتقد " وحدة الوجود" عند المتصوفة، فإنه ينتقد أيضاً ما ذهب إليه بعض المتصوفة من تفضيلهم الولاية على النبوة، فيقول " إن الورطة التي يسقط فيها سالكون من الطرق الصوفية – ممن لا يتبعون السنة النبوية على الوجه الصحيح – هي اعتقادهم بأرجحية الولاية على النبوة "(١٣) ومن ثم فإن من المزالق التي يقع فيها قسم من سالكي التصوف من غير أهل الحقيقة" ما يتوهمونه بأن ظلال مقامات الولاية، ونماذجها المصغرة كأنها هي المقام الحقيقي، والكلى، والأصلي"(١٤) ولكن النورسي يرد عليهم فيقول " إن أعظم ولي من الأولياء لا يبلغ أي نبي كان من الأنبياء"(١٥) ومن هنا نرى أن النورسي يرفض ما ذهب إليه بعض

المتصوفة من تفضيلهم الولاية على النبوة، ويؤكد على أن مقام النبوة لا يمكن أن يرقى إليه أي ولي من الأولياء مهما كانت قيمته.

ومن ناحية أخرى ينتقد النورسي إسقاط بعض المتصوفة للسنة النبوية، وإعلاء الأوراد الصوفية عليها، فيقول " من مزالق التصوف ترجيح بعض المتطرفين والمتعصبين جداً للطريقة ولأوراد طريقتهم وآدابها على أذكار السنة النبوية الشريفة، فيسقطون بذلك إلى منزلق مخالفة السنة، وتركها، في الوقت الذي يظلون متشبثين بأوراد طريقتهم، أي أنهم يسلكون سلوك غير المبالي مع آداب السنة النبوية"[١٦].

ويأخذ النورسي على بعض المتصوفة إسقاطهم للتكاليف الشرعية، فيقول " إن بعض المتصوفة ممن لم يدركوا تماماً سر الطريقة – في كونها وسيلة وليست غاية بحد ذاتها – قد ينجذبون، ويتوجهون إلى ما يفاض عليهم من الكرامات، والأذواق، والأنوار، تلك التي توهب، ولا تُسأل إذ يمنحها الله سبحانه تقوية للضعفاء، وتشجيعاً للمتكاسلين، وتخفيفاً من المشقة، والسأم الذي يعتريهم من شدة الإجهاد في العبادة، فينحازون إلى تفضيل تلك الكرامات والأذواق، والأنوار على فروض الدين، والخدمة تحت لوائه "[١٧].

ومن أوجه النقد الأخرى التي يوجهها النورسي إلى بعض المتصوفة سيادة الفخر والادعاء وإشاعة الشطحات الخاصة بهم فيقول " من المزالق التي يقع فيها قسم من أهل الأذواق والأشواق من أصحاب الطرق، عندما ينصرفون إلى الفخر، والادعاء، وإشاعة

الشطحات، وطلب توجه الناس، ونيل المرجعيات الدينية، ويفضلون هذه العجالات على الشكر، والتضرع، والحمد، والاستغناء عن الناس، بينما عبودية محمد ﷺ أسمى مرتبة في العبودية، تلك العبودية التي نستطيع وصفها بالمحبوبية، أو عبودية المحبة (...) نعم إن عدداً من الأولياء الكبار اضطروا دون اختيار منهم، لغلبة الحالة – بشكل مؤقت فقط – إلى الخروج إلى ساحة الفخر والطلب، والشطحات، لذا فلا يجوز إتباعهم اختياراً في حالتهم هذه، فهم مهتدون، ولكنهم في هذه النقطة بالذات ليسوا قدوه في الهداية، لذا لا يمكن السير وراءهم، والإقتداء بهم"(١٨).

وإذا كان النورسي ينتقد بعض المتصوفة في بعض الجوانب فإن هذا لا يعنى رفضه الكامل للتصوف، فالنورسي يرى أن للتصوف العديد من الميزات التي لا يمكن تجاهلها فيقول " إن ما جاءت به الشريعة من حقائق الأحكام، فإن الطريقة " برهان على أحقية تلك الأحكام، وعلى صدورها من الحق تبارك وتعالى، بما استفاضت منها، واستفادت بكشفياتها، وأذواقها "(١٩)

ويؤكد النورسي على أن " غاية الطريقة وهدفها هي معرفة الحقائق الإيمانية، والقرآنية ونيلها عبر السير، والسلوك الروحاني في ظل المعراج الأحمدي، وتحت رايته، بخطوات القلب وصولاً إلى حالة وجدانية، وذوقية بما يشبه الشهود، فالطريقة والتصوف سر إنساني رفيع، وكمال بشرى سام"(٢٠) ومن ثم فإن الطريقة عند

النورسي "منهج تربوي يعين على الطاعة والعبادة، وهذا ما يؤدى إلى ظهور الحقائق الإيمانية، وانكشافها، ووضوحها إلى درجة عين اليقين بوساطة الطريقة الصحيحة المستقيمة "[٢١].

ومن جانب آخر فإن من مميزات الطريقة "جعل عادات الإنسان اليومية بحكم العبادات وأعماله الدنيوية بمثابة أعمال أخروية، والإحسان في استغلال رأس مال عمره من الحياة بدقائقها، وجعلها بذوراً تتضح عن زهرات الحياة الأخروية، وسنابلها، وذلك بدوام الذكر، والتأمل العقلي، مع الحضور القلبي الدائم، والاطمئنان إلى شحذ الإرادة، والنية الصادقة، والعزيمة الصادقة التي تلقنها الطريقة، وبالتالي فإن الطريقة تؤدى إلى نجاة الإنسان من الشرك الخفي، والرياء، والتصنع، وأمثالها من الرذائل، وذلك بالإخلاص الذي هو أهم شرط لدى سالك الطريقة"[٢٢] ويترتب على هذا أن تكون غاية الطريقة هي تحقيق الوجود الحقيقي للإنسان بانسياق لطائفه إلى ما خلقت لأجله.

ويرى النورسي أن الطريقة تساهم في حدوث الأنس الروحي، والتخلص من الوحشة، فيقول " تسهم الطريقة في خلاص الإنسان من الوحشة الهائلة التي تكتنفه في حياته الدنيا، والانسلال من الغربة الأليمة التي يحسها إزاء الكون، وذلك بما تقوم به الطريقة الصائبة من تفجير ينابيع محبه الله "[٢٣] ومن ثم فالنورسي يرى أن الطريقة هي في مقدمة الوسائل الإيمانية في توسيع دائرة الأخوة الإسلامية

بين المسلمين، وتبسيط لواء رابطتها المقدسة في أرجاء العالم الإسلامي.

والواقع أن إفراد النورسي لبعض ميزات الطريقة الصوفية فإنه يعنى بذلك الطريقة التي تسير وفقاً لمحددات الكتاب والسنة، ويعتمد النورسي طريقة خاصة به للوصول إلى المعرفة اليقينية في مسائل العقيدة الإسلامية، ويرى أن منهجه القرآني يقوم على أربع خطوات، وهى العجز، والفقر، والشفقة، والتفكير " العجز كالعشق طريق موصل إلى الله، بل أقرب، وأسلم، إذ هو يوصل إلى المحبوبية بطريق العبودية، والفقر مثله يوصل إلى اسم الله "الرحمن" وكذلك الشفقة كالعشق توصل إلى الله، إلا أنه أنفذ منه في السير، وأوسع منه مدى، إذ هو يوصل إلى اسم الله "الرحيم" والتفكير أيضاً كالعشق إلا أنه أغنى منه وأسطع نوراً، وأرحب سبيلاً، إذ هو يوصل السالك إلى اسم الله "الحكيم"[(٢٤)] ويؤكد النورسي على أن هذه هي الطريقة القصيرة، وأذكاره تنحصر في إتباع السنة النبوية، والعمل بالفرائض، ولا سيما إقامة الصلاة، والعمل بالأذكار عقبها، وترك الكبائر، ومن هنا يتضح أن الطريقة التي يؤكد عليها النورسي تستند على الكتاب والسنة النبوية، ويؤكد على أهمية التكاليف الشرعية، وهذا ما يجعل الطريقة عاملا مساعدا على نشر حقائق الإيمان.

ويرى النورسي أن منهجه هذا يشير إليه القرآن، وهو ما يعنى أن النورسي استقى منهجه من الأصول القرآنية، فالخطوة الأولى

"العجز " تشير إليها الآية الكريمة ﴿فَلاَ تُزَكُّواْ أَنفُسَكُمْ﴾ (النجم: ٣٢) وهى عدم تزكية النفس، لأن الإنسان حسب جبلته، وبمقتضى فطرته محب لنفسه بالذات، بل لا يحب إلا ذاته في المقدمة، ويضحي بكل شيء من أجل نفسه، ويمدح نفسه مدحاً لا يليق إلا بالمعبود وحده، وينزّه شخصه، ويبرئ نفسه، بل لا يقبل التقصير لنفسه أصلاً، ويدافع عنها دفاعاً قوياً بما يشبه العادة، حتى كأنه يصرف ما أودعه الله فيه من أجهزة لحمده سبحانه، وتقديسه إلى نفسه، فيصيبه وصف الآية الكريمة ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَـهَهُ هَوَاهُ ﴾ (الفرقان: ٤٣) فيعجب بنفسه، ويعتد بها، فلا بد إذن من تزكيتها، فتزكيتها في هذه الخطوة وتطهيرها يكون بعدم السير وراء الهوى.

والخطوة الثانية " الفقر " تشير إليها الآية الكريمة ﴿وَلاَ تَكُونُواْ كَالَّذِينَ نَسُواْ اللهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ ﴾ (الحشر: ١٩) وذلك لأن الإنسان ينسى نفسه، ويغفل عنها، فإذا ما فكر في الموت صرفه إلى غيره، وإذا ما رأى الفناء والزوال دفعه إلى الآخرين، كأنه لا يعنيه في شيء، إذ مقتضى النفس الأمارة أنها تذكر ذاتها مقام أخذ الأجرة، والخطوة، وتلزم بها بشدة، بينما تتناسى ذاتها في مقام الخدمة، والعمل، والتكليف.

والخطوة الثالثة" الشفقة" تشير إليها الآية الكريمة ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ (النساء: ٧٩)، وذلك أن ما تقتضيه النفس دائماً أنها تنسب الخير إلى ذاتها مما

يسوقها إلى الفخر، والعجب، فعلى المرء في هذه الخطوة أن لا يرى من نفسه إلا القصور، والنقص، والعجز، والفقر، وأن يرى كل محاسنه وكمالاته إحساناً من فاطره الجليل، ويتقبلها نعماً منه سبحانه، فيشكر عندئذ بدل الفخر، ويحمد بدل المدح فتزكية النفس هي أن تعلم بأن كمالها في عدم كمالها، وقدرتها في عجزها، وغناها في فقرها، أي أن كمال النفس في معرفة عدم كمالها، وقدرتها في عجزها أمام الله، وغناها في فقرها إليه.

الخطوة الرابعة "التفكر" تشير إليها الآية الكريمة ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾ (القصص: ٨٨) ذلك لأن النفس تتوهم نفسها حرة مستقلة بذاتها، لذا تدعي نوعاً من الربوبية، وتضمر عصياناً حيال معبودها الحق، فبإدراك الحقيقة الآتية ينجو الإنسان من ذلك وهى: أن كل شيء بحد ذاته، وبمعناه الاسمي زائل مفقود، حادث، معدوم، إلا أنه في معناه الحرفي، وبجهة قيامه بدور المرآة العاكسة لأسماء الصانع الجليل، وباعتبار مهامه، ووظائفه، شاهد، ومشهود، واحد، وموجود...، فتزكيتها (النفس) في هذه الخطوة هي معرفة أن عدمها في وجودها، ووجودها في عدمها، أي إذا رأت ذاتها، وأعطت لوجودها وجوداً، فإنها تغرق في ظلمات عدم يسع الكائنات كلها، يعنى إذا غفلت عن موجدها الحقيقي وهو الله، مغترة بوجودها الشخصي فإنها تجد نفسها وحيدة، غريقة في ظلمات الفراق والعدم غير المتناهية، ولكن عندما تترك الأنانية والغرور، ترى نفسها حقاً

أنها لا شيء بالذات، وأنها هي مرآة تعكس تجليات موجدها الحقيقي فتظفر بوجود غير متناه"[٢٥].

ويرى النورسي أن نهجه هذا أفضل من غيره، لأنه ليس فيها شطحات، كما أنه يسير على هدى القرآن فيقول " إن هذه الطريقة أسلم من غيرها، لأنه ليس فيها شطحات أو ادعاءات فوق طاقتها، إذ المرء لا يجد في نفسه غير العجز، والفقر، والتقصير كي لا يتجاوز حده، ثم إن هذا الطريق طريق عام، وجادة كبرى، لأنه لا يضطر إلى إعدام الكائنات، ولا إلى سجنها، حيث إن أهل " وحدة الوجود " توهموا الكائنات عدماً، بينما القرآن يعفو عن الكائنات بكل وضوح عن الإعدام، ويطلق سراحها من السجن، فهذا الطريق على نهج القرآن، ينظر إلى الكائنات على أنها مسخرة لفاطرها الجليل، وخادمة في سبيله، وأنها مظهر لتجليات الأسماء الحسنى كأنها مرايا تعكس تجليات تلك المرآة "[٢٦].

ومما سبق يتضح أن النورسي الذي انتقد التصوف في كثير من الجوانب إلا أنه كشف أيضاً عن ميزات كثيرة للتصوف، وللتجربة الصوفية، وهذا ما يعنى أن النورسي يقر التصوف شريطة أن يتم تحديد معالم هذا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، ولهذا وجدنا أنه حاول تأصيل نهجه من خلال الآيات القرآنية، وكذلك فقد أكد على أن أوراد هذه الطريقة تستند على أذكار السنة النبوية، فمن الواضح أن النورسي قد أخذ من التصوف الجوانب المضيئة التي

تسهم في تفعيل العقائد الإسلامية في حياة الأفراد، وذلك بالاستناد إلى أثر العقيدة على القلب، والشعور الإنساني، وهذا ما نجده واضحاً في التصوف.

وبالإضافة إلى تبني النورسي لمنهجية قرآنية خاصة في الجانب الروحي، فإنه رغم من نقده لأخطاء بعض المتصوفة فإننا نجد أن النورسي يؤكد على أن أساتذته العظام هم عبد القادر الجيلاني، وجلال الدين الرومي، والغزالي، ولعل الواضح أن التجربة الصوفية هي السائدة عند أغلب هؤلاء المفكرين الذين تكلم عنهم، فهو يرى أن هؤلاء العظماء أثروا في فكره، وفى تكوينه بصورة كبيرة، ولا شك أن هذا الاعتراف من النورسي، يبرز لنا الأثر الواضح للتصوف، والمنهج الصوفي القائم على القلب، والذوق، والحدس في تكوينه الفكري، وفى صياغة مؤلفاته، ورسائله.

ومن هنا يمكن القول إن التصوف عند النورسي هو مجرد وسيلة للارتقاء الإيماني، وأن دور التصوف يتحدد في ضوء ما قد يسهم فيه من الكشف عن حقائق القرآن وأسراره، فالمنهج الصوفي هو وسيلة لفتوحات ربانية في قراءة القرآن، ولهذا ذهب أحد الباحثين في موقف النورسي من التصوف إلى القول بأن "النورسي يعتبر التصوف مرحلة من مراحل الارتقاء الإيماني، وليس قمة هذا الارتقاء، وثمة درجة أعلى منها وأسمى هي درجة التلقي عن القرآن

الكريم مباشرة، ومن ثم اعتبر القرآن الكريم هو الأستاذ والشيخ الذي ينبغي للمسلم أن يستمد منه المدد"[٢٧].

وخلاصة القول في موقف النورسي من التصوف أن النورسي استفاد من التصوف، في رؤيته، وموافقته له، أكثر من رفضه، ونقده له، فعلى الرغم من رفضه لجوانب معينة في التصوف، إلا أنه قد أكد على محاسن التصوف، واعترف بأن له منهجية مستقاه قرآنية، وكذلك فقد أكد النورسي على أنه تعلم كثيراً من أعلام التصوف، ولكن ينبغي أن نضع في الاعتبار أن النورسي رغم تأثره بالمنهج الصوفي إلا أنه اتخذ منه وسيلة للكشف عن عظمة القرآن، ومكنوناته، فالتصوف كان بالنسبة له مجرد وسيلة وليس غاية، وسيلة لكشف تجليات الحقائق القرآنية.

ب- من نقد منهج علماء الكلام إلى تأسيس منهجية قرآنية

إن مشكلة المنهج في علم الكلام القديم من الموضوعات الشائكة التي دار حولها جدل كثير بين القدماء، والمحدثين، ويرتكز المنهج في علم الكلام – في معظمه – على قياس الغائب على الشاهد "والقياس بمعناه العام هو إعطاء حكم شيء لشيء آخر، لاشتراكهما في علته، وهو بهذا المعنى مفهوم أصولي جرى عليه العمل لدى أكثر الأئمة المجتهدين في استنباط الأحكام الفقهية العلمية، ولكنه انتقل بعد ذلك فيما يبدو إلى علم الكلام ليكون طريقاً لإثبات الأحكام المتعلقة بالله تعالى لوجود نظائرها في الواقع،

وهذا هو معنى قياس الغائب على الشاهد"[٢٨] ومن ثم يمكن القول إن " قياس الغائب على الشاهد، هو القياس الأصولي، فالمقيس عليه عند المتكلمين هو الأصل عند الأصوليين، والمقيس هو الفرع، والجامع بين الأصل والفرع، أو بين الشاهد والغائب هو العلة عند الأصوليين، ويضيف المتكلمون إلى الجمع بالعلة، الجمع بالشرط، والدليل"[٢٩].

ولقد استخدم المتكلمون قياس الغائب على الشاهد في دليل الحدوث، وذلك إثبات وجود الله ،وهو ما يعنى الاستدلال (بالعلم – الشاهد) على (الله – الغائب)، ويمكن تفصيل هذا الاستدلال بالقول" إن قياس الغائب على الشاهد يحتاج في تقريره إلى أربعة أركان، وهى الأصل، والفرع، والعلة، والحكم، أما الأصل هو كون العبد محدثاً لأفعاله نفسه، والفرع هو العالم، والحكم هو الاحتياج، والعلة هي الحدوث"[٣٠] والحادث لابد له من محدث، والمحدث هو الله سبحانه وتعالى.

ومن ناحية أخرى فقد استخدم المتكلمون هذا القياس لإثبات الصفات الإلهية، ونوضح هذا بالقول "إنه إذا كانت العالمية شاهداً فيمن له العلم، معللة بالعلم، وجب أن تكون كذلك في الغائب، وحاصل هذا الجمع أن العلة العقلية تتلازم مع معلولها، ولا يجوز تقدير واحد منها دون الآخر، فلو جاز لنا تقدير العالم عالماً دون العلم، لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالماً وهذا

محال، ولكن الحقيقة أن الوصف يقتضي الصفة ،كما أن الصفة تقتضي الوصف، فإذا ثبت أن كون العالم عالماً شاهداً معللا بالعلم، لزم كون الغائب معللاً بالعلم أيضاً، وعلى هذا الأساس أثبت الصفاتية للغائب الإرادة، والكلام، وغيرها من الصفات"[٣١] ومن هنا نلاحظ كيف أثبت المتكلمون الصفات الإلهية عن طريق قياس الغائب على الشاهد، ولعل هذا ما جعل الغزالي يقول " إنك لا تعرف الغائب إلا بالشاهد، ومعناه أن كل ما سألت عن كيفيته، فلا سبيل إلى تفهمك، إلا أن يضرب لك أمثال من مشاهداتك الظاهرة بالحس، أو الباطنة في نفسك بالعقل، فإذا قلت كيف يكون الأول عالماً بنفسه فجوابك الشافي أن يقال كما تعلم أنت نفسك، فتفهم الجواب، وإذا قلت كيف يعلم الأول غيره فيقال كما تعلم أنت غيرك "[٣٢].

ويرى الغزالي أن أغلب الأدلة الكلامية تقوم على مقدمات مشهورة، ولهذا فقد انتقدها في " الإلجام " فيقول " تقوم الأدلة الوهمية الكلامية مبنية على أمور مسلمة مصدق بها لإشهارها بين أكابر العلماء وشناعة إنكارها، ونفرة النفوس عن إبداء المراء فيها"[٣٣] وعلى الرغم من اعتماد القياس الكلامي على مقدمات مشهورة، إلا أن الغزالي يرى أن لجوء المتكلمين إلى هذا القياس، وهو لتقريب العقائد إلى العوام فيقول "لما كانت الأدلة والحجج منقسمة إلى الأتم، والأنقص، وكانت طريقة البرهان وتأليفه على الشرائط

الصحيحة، وكانت أدلته متعذرة على العوام، كان الإقناع، وقياس التمثيل، والاستقراء أقرب إلى أكثر الأذهان، وقد خصت الحكمة الإلهية الصور الإنسانية بضروب من عجائب العوالم، وغرائبها المستدل بها، فيكون ضرباً من التمثيل، والاستقراء الذي يقاس به الغائب على الشاهد"[٣٤].

وقد تعرض قياس الغائب على الشاهد إلى النقد من قبل ابن رشد، وابن تيمية، فابن رشد يؤكد على أن هذا القياس لا يميز بين طبيعة الغائب وطبيعة الشاهد، فالحكم الذي ينطبق على الشاهد ليس بالضرورة ينطبق على الغائب، ولكن رغم نقد ابن رشد لهذا القياس إلا أنه حين حاول أن يثبت صفة الحياة فقد استخدم هذا الدليل، فنجده يقول " وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم، وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم الحياة، والشرط عند المتكلمين، أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب، وما قالوا في ذلك صواب"[٣٥].

ولقد ردد ابن تيمية نفس نقد ابن رشد لهذا القياس، مؤكداً أنه لا يجوز أن يستدل بقياس تمثيلي يستوي فيه الأصل والفرع، في حين أن هذا القياس ممكن في عالم الشاهد لا في عالم الغائب، وبالتالي فإن هذا القياس لا يحقق اليقين في المطالب الإلهية، ولكن رغم نقد ابن تيمية لهذا القياس إلا أنه قال بما يسمى بالقياس الأولى، أي أنه إذا كان الإنسان يتصف بصفات العلم، والقدرة ...

الخ فالأولى أن يتصف بها الله سبحانه وتعالى، مع الفارق أن هذه الصفات تأخذ صيغة الكمال مع الله سبحانه وتعالى"[٣٦].

ومن ثم يمكن القول إن مشكلة القياس الكلامي، هي كيف يمكن التحقق من اشتراك الغائب، والشاهد في وصف يعمهما، أو في حكم يترتب على ذلك! وهل يجوز للعقل أن يطبق المقولات الإنسانية على ذات الله تعالى، وما يتصل بها من صفات، وأفعال! تلك هي أزمة القياس الكلامي، ومع ذلك فقد استخدمه المتكلمون بعد أن استعاروه من " أصول الفقه "[٣٧] وهنا نجد تساؤلاً يطرح نفسه، وهو: ما موقف النورسي من هذا القياس ؟.

اهتم النورسي بتقديم انتقادات لعلم الكلام القديم، وفى أحشاء هذه الانتقادات نعثر على نقد لقياس المتكلمين فنجده يقول " إنك قد تخطئ أعظم خطأ، وهو أنك حين ترى النملة مثلاً مصنوعة ،فتقيس بلا شعور صانعها الواجب الواحد الحكيم الذي لا كلفة له، ولا معالجة، ولا مباشرة بالاختلاط، ولا تعمل أفاعيله قياساً على الممكن المسكين الكثير الكثيف المقيد المحدد والذي أفاعيله لا تكون إلا بالمباشرة، والمخالطة، والكلفة، والمعالجة، فتتوهم من هذا القياس قربك، وقرب تلك المصنوعة التي يجول قلم الصانع الإلهي عليها الآن، بل دائماً من صانعك المتقدس المتنزه المتعالي"[٣٨].

ومن هنا يرى النورسي أن قياس الغائب على الشاهد قياس خادع يوصلنا إلى نتائج لو وضعناها في إطار المحاكمة العقلية، وجدنا، أن أغلبها غير معقول فيقول " إن الإنسان إذا رأى الغائب بصورة الشاهد بقياس خادع، وضع أبناء جنسه في المحاكمة العقلية، أي لو نظر إلى واجب الوجود من هذه الزاوية المحددة توهم أن كثيراً من الأمور المعقولة التي يستصوبها العقل السليم غير معقولة"[٣٩].

وعلى الرغم من نقد النورسي لقياس الغائب على الشاهد، إلا أننا نلمح لديه اعترافاً ضمنياً بهذا القياس، فيرى أن الإنسان بما يحمله من معان جزئية يشكل وسيلة عاكسة لإثبات صفات الله، وأسمائه فيقول " لقد علمت بجزئيات صفات كالعلم، والسمع والبصر، والكلام، والإرادة، التي تتصف بها حياتي الخاصة، وأفعالي التي أؤديها بشعور، علمت بها – بنسبة صغرى إلى عظم الكون – الصفات المحيطة لخالقي من علم، وإرادة، وسمع، وبصر، وحياة، وقدرة، كذلك شؤونه الجليلة : أمثال المحبة، والغضب، والرأفة، والشفقة، فآمنت بتلك الصفات، والشؤون الجليلة، وصدقت بها، ووجدت منها طريقاً آخر إلى معرفة الله"[٤٠] ومن هنا يتضح أن النورسي الذي انتقد قياس الغائب على الشاهد، يوظفه أحيانا قليلة في رسائله.

ومن ناحية أخرى فإن النورسي يؤكد على أن ثمة طريقة أخرى لعرض قضايا علم أصول الدين، ويسمى هذا المنهج " كعبة الكمالات "أو المحجة البيضاء ويقول عنه: إن أقوى منهج بين المناهج المؤدية إلى معرفة الله " كعبة الكمالات " وأكثرها استقامة هو المحجة البيضاء التي سلكها صاحب المدينة المنورة ﷺ، ذلك المنهج الذي ترجم لسانه الصادق المبارك العاكس كالمرآة لما في قلبه الشريف"[٤١] ويفسر النورسي هذا المنهج بأن الإنسان يمثل مرآة عاكسة بصفاتها النسبية، لصفات الله المطلقة ولوجوده المطلق فيقول " إن حياتي بضعفها، وعجزها، وفقرها، واحتياجها، تؤدى مهمة مرآة عاكسة لقدرة خالق الحياة، وقوته، وغناه، ورحمته، إذ كما تعلم درجات لذة الطعام بمقدار الجوع، وتعلم مراتب الضوء بمراتب الظلام، فكذلك عرفت بالعجز، والفقر غير المحدودين الكامنين في حياتي القدرة المطلقة لخالقي، ورحمته الواسعة، من حيث إزالة حاجاتي التي لا تنتهي، ودفع أعدائي الذين لا يعدون"[٤٢] ومن هنا نلاحظ أن النورسي في تصوره " للمرآة العاكسة " أو المحجة البيضاء " يرى أن الإنسان هو مصدر العجز، والحاجة، لكي يصل إلى إثبات مطلق الوجود وهو الله.

ومما سبق نلاحظ أن النورسي حين يتكلم عما يسمى "بالمرآة العاكسة " فإن النورسي يصف الإنسان بأنه مرآة تعكس الصفات الإلهية ولكن ليس بالصورة التي نصل فيها إلى إثبات الصفات عن

طريق قياس الغائب على الشاهد، وذلك لأنه يعتمد هنا على وصف الإنسان بصفات القصور، والنقص والعجز، وذلك لكي يصل إلى إثبات صفات الكمال لله سبحانه وتعالى، ولقد استفاد النورسي هنا من الأثر الصوفي البارز في شخصيته، وذلك لأن المنهجية القرآنية التي أسسها تقوم على بيان العجز، والفقر في الإنسان، ولكن على الرغم من التأثر الصوفي الواضح لدى النورسي في مسألة المرآة العاكسة، وإن كان يرى أنها هي نفسها "المحجة البيضاء"، إلا أن النورسي لم يستطع أن يتخلص نهائياً من قياس الغائب على الشاهد، لأنه يوازن بين صفات الإنسان، وصفات الله، ولكنه يؤكد على أن هذه الموازنة " لا تنافى عزة الواحد القهار، إذ ليس المراد منه الموازنة بين صفاته أو فعله في نفس الأمر، وبين صفات المخلوقين، وأفعالهم، لأن مجموع ما في المصنوعات من الكمال ظل ناقص بالنسبة إلى كماله سبحانه، فلاحق للمجموع – من حيث المجموع – أن تكون له نسبة موازنة معه، حتى يصير مفضلاً، بل المراد الموازنة بين أثره الخاص على مفعول خاص، وتأثير المفعول من تأثيره الحقيقي فيه على درجة استعداده الخاص"[٤٣].

ومن الواضح أن النورسي في تصوره لكون الإنسان مرآة عاكسة لكمالات الله، وذلك من خلال قصوره، وعجزه، فإن الأمر هنا فيه درجة من درجات القياس، والموازنة، ولكنه قياس وموازنة تضع في الاعتبار العلاقة بين (النسبي – الإنسان) إلى (المطلق – الله).

وينتهي النورسي في نقده لعلم الكلام إلى نقد المعرفة المستمدة من علم الكلام وذلك لأن " المعرفة المستنبطة بدلائل علم الكلام ليست هي المعرفة الكاملة، ولا تورث الاطمئنان القلبي، في حين أن تلك المعرفة إذا ما كانت على نهج القرآن الكريم المعجز، تصبح معرفة تامة، وتسكب الاطمئنان الكامل في القلب"(٤٤) ولقد اعتمد النورسي في رسائل النور طريقة القرآن الكريم في معرفة الله عز وجل وذلك لأن "تعلم الحقائق الإيمانية من علم الكلام أو المدارس الشرعية يحتاج إلى زمن طويل، لا تسمح به أحوال هذا الوقت، فانسد ذلك الباب، أما رسائل النور فهي تعلم الحقائق الإيمانية العميقة جداً بأسلوب يفهمه الناس في أقصر وقت"(٤٥) وذلك هو أسلوب القرآن الكريم.

ولا ينفى النورسي تتلمذ علماء الكلام على القرآن، إلا أن الطرق التي سلكوها للاستدلال على وجود الصانع لديهم لا تسلك طرقاً مباشرة فيقول " إن علماء الكلام، وإن تتلمذوا على القرآن الكريم، وألفوا ألوف الكتب – بعضها عشرات المجلدات – إلا أنهم لترجيحهم العقل على النقل كالمعتزلة عجزوا عن أن يوضحوا ما تفيده عشر آيات من القرآن الكريم، وتثبته إثباتاً قاطعاً بما يورث القناعة، والاطمئنان، وذلك لأنهم يحفرون عيوناً في سفوح جبال بعيدة ليأتوا منها بالماء إلى أقصى العالم بواسطة أنابيب، أي بسلسلة الأسباب، ثم يقطعون تلك الأسباب هناك فيثبتون واجب الوجود،

والمعرفة الإلهية التي هي كالماء الباعث على الحياة، فالآيات الكريمة (القرآن) كل واحدة منها كعصا موسى، تستطيع أن تفجر الماء أينما ضربت، وتفتح من كل شيء نافذة تدل على الصانع الجليل، وتعرفه"[٤٦].

ومن خلال موقف النورسي من منهج قياس الغائب على الشاهد ونقده له، من خلال نقده لآراء المتكلمين انتهى النورسي في تحديد طبيعة العلاقة بين الله والإنسان، إلى إقرار كون الإنسان بنقائصه مجرد مرآة عاكسة لكمالات الله المختلفة، وصفاته الكاملة، ومن جانب آخر يؤكد النورسي على أن منهج المتكلمين في عرض العقائد الإسلامية لا يتسم بالمباشرة، والوضوح، ولا يورث الاطمئنان القلبي للإنسان في حين أن المنهج القرآني في عرض العقائد الإسلامية هو الذي يورث السكينة القلبية.

ويمكن القول إن النورسي قد انتهى في إقرار رؤيته النقدية للمنهج الصوفي، ونهج علماء الكلام إلى القول بأن الطريقة الصوفية لها ميزاتها، وحسناتها إذا أسست وفقاً لآيات القرآن الكريم، وقد قام النورسي بالفعل بالاجتهاد في تأسيس منهجية ذات أصول قرآنية، استندت على أربع خطوات، قام النورسي بتأصيلها من القرآن الكريم، وكذلك فقد انتهى النورسي من نقده للمنهج الكلامي، والمعرفة المستمدة من علم الكلام إلى القول بأن طريق القرآن في معرفة الله عز وجل، أفضل الطرق، لأنه يفجر الينابيع

الموصلة إلى المعرفة الإلهية من خلال كافة آياته الكريمة، وهنا نصل إلى التساؤل الرئيسي ما هي رؤية النورسي المنهجية، وإلى أي القواعد تستند، وما هي طبيعة هذا المنهج لدى النورسي؟.

المبحث الثاني (منهج النورسي)

أ - قواعد المنهج

إن منهج النورسي السائد في رسائل النور يستند إلى أربع قواعد رئيسية، وهى الكتاب، والسنة، والإجماع، والحجة العقلية، ويمكن تفصيل هذه القواعد في الآتي

١- **القرآن**: يؤكد النورسي دوماً في معظم رسائله، ومؤلفاته، على أن مصدرها هو القرآن الكريم، بل إنه يذهب في معظم المواضع إلى القول بأن رسائل النور هي تفسير للقرآن فيقول " إن رسائل النور تفسير حقيقي للقرآن الكريم، وهى وثيقة الصلة به، بذلك الكتاب الجليل المرتبط بالعرش الأعظم"[٤٧] وليس معنى كون رسائل النور تفسيراً للقرآن أنها لا تستند إلى البراهين فيقول "إن رسائل النور تفسير للقرآن الكريم، تفسير نابع من القرآن، مدعوم بالبراهين "[٤٨].

ويرى النورسي أن " رسائل النور ليست كالمؤلفات الأخرى التي تستقي معلوماتها من مصادر متعددة من العلوم، والفنون، فلا مصدر لها سوى القرآن، ولا أستاذ لها إلا القرآن، ولا ترجع إلا إلى

القرآن، ولم يكن عند المؤلف كتاب آخر حين قام بتأليفها، فهي ملهمة مباشرة من فيض القرآن الكريم، وتنزل من سماء القرآن، ومن نجوم آياته، ومن ثم فإن هذه الرسائل ليست بضاعة مأخوذة من معلومات الشرق وعلومه، ولا من فلسفة الغرب وفنونه، بل هي مقتبسة من العرش السماوي الرفيع لمرتبة القرآن الكريم الذي يسمو على الشرق والغرب"[٤٩].

ويشير النورسي إلى أن رسائله، وما تحمله من مزايا لا ترجع إليه، بل ترجع إلى القرآن الكريم ومن ثم فهي ليست من بنات أفكاره، ولكنها تعود إلى القرآن فيقول " إن الحقائق والمزايا الموجودة في الكلمات– إحدى مؤلفاته – ليست من بنات أفكاري ولا تعود أبداً إليّ، وإنما للقرآن وحده فلقد ترشحت عن زلال القرآن "[٥٠] ومن ثم نلاحظ أن النورسي يؤكد دوماً على أن رسائله ومؤلفاته بكل حسناتها إنما هي لمعات من القرآن الكريم، وأنه لا ينسب إليه الفضل فيما تحمله هذه الرسائل، بل الفضل كله إلى القرآن، ولهذا نجد أن النورسي يتكلم عن رسائله كما لو كانت ليست رسائله، بل نتاج القرآن.

ولا يعنى كلام النورسي أن رسائله هي تفسير للقرآن أنها بعيدة عن مسائل العقيدة، وذلك لأن القرآن نفسه هو الذي وضع أصول العقيدة، ومن ثم فإن رسائل النور تفسر أيضاً أصول العقيدة، فيقول النورسي "اعلم أن مقاصد القرآن الأساسية، وعناصره الأصلية

أربعة: التوحيد، الرسالة، الحشر، والعدالة مع العبودية، فيصير سائر المسائل وسائل هذه المطالب، ومن القواعد عدم التعمق في الوسائل، لئلا ينتشر البحث بالاشتغال بما لا يعنى، فيفوت المقصد"[٥١] وإذا كانت مقاصد القرآن هي أصول العقائد، وكانت رسائل النور تفسيرا للقرآن فإن مقاصد رسائل النور هي أصول العقائد أيضاً، ولهذا ذهب النورسي إلى أنه "لما كانت رسائل النور معجزة معنوية للقرآن الكريم فهي تنقذ أسس الإيمان، وأركانه، لا بالاستفادة من الإيمان الراسخ الموجود، وإنما بإثبات الإيمان وتحقيقه، وحفظه في القلوب، وإنقاذه من الشبهات، والأوهام بدلائل كثيرة، وبراهين ساطعة، حتى حكم كل من ينعم النظر فيها، بأنها ضرورية في هذا العصر كضرورة الغذاء والدواء"[٥٢].

ومما سبق يتضح مدى ارتكاز رسائل النور على القرآن الكريم لدرجة أن النورسي ينكر أحياناً استفادته من علوم سوى القرآن، فالقرآن هو أستاذه الأعظم، وقد فاض عليه الله بعض ما ترشحت عنه معاني القرآن، فاستطاع أن يؤلف رسائله.

٢- **السنة**: يركز النورسي على أهمية السنة النبوية، ولقد انتقد أغلب الفرق الضالة التي أهملت السنة النبوية، وكذلك انتقد بعض المتصوفة الذين أسقطوا السنة من حساباتهم، فيقول " إن جميع أئمة الفرق الضالة الذين توغلوا في بواطن الأمور، واعتمدوا على مشهوداتهم من دون إتباع السنة النبوية، فرجعوا أثناء الطريق،

وترأسوا جماعة، وشكلوا لهم فرقاً ضالة، هؤلاء قد زلوا إلى مثل هذه البدع، والضلالة، وساقوا البشرية إلى مثل هذه السبل الضالة، لأنهم لم يستطيعوا أن يحافظوا على تناسق الحقائق، وموازينها"(٥٣) ويرى النورسي أن " إتباع السنة المطهرة لهو حتماً ذو قيمة عالية، ولا سيما إتباعها عند استيلاء البدع، وغلبتها، فإن له قيمة أعلى وأسمى، وبالأخص عند فساد الأمة، إذ تشعر مراعاة أبسط الآداب النبوية بتقوى عظيمة، وإيمان راسخ، ذلك لأن الإتباع المباشر للسنة المطهرة يذكر بالرسول الأعظم ﷺ "(٥٤).

ومن ثم فإن النورسي يرى أن " محبة الله تستلزم إتباع السنة المطهرة لمحمد ﷺ، لأن حب الله هو العمل بمرضاته، وأن مرضاته تتجلى بأفضل صورها في ذات محمد ﷺ، والتشبه بذاته المباركة في الحركات والأفعال يأتي من جهتين إحداهما : جهة حب الله سبحانه، وإطاعة أوامره، والحركة ضمن دائرة مرضاته، هذه الجهة تقتضي ذلك الإتباع، حيث أن أكمل إمام، وأمثل قدوة في هذا الأمر هو محمد ﷺ، وثانيتهما جهة" ذاته المباركة " ﷺ التي هي أسمى وسيلة للإحسان الإلهي غير المحدد للبشرية، فهي إذاً أهل لمحبة غير محدودة لأجل الله، وفى سبيله والإنسان يرغب فطرة في التشبه بالمحبوب ما أمكن، لذا فالذين يسعون في سبيل حبيب الله ﷺ عليهم أن يبذلوا جهدهم للتشبه بإتباع سنته الشريفة"(٥٥).

ولقد ترتب على إجلال النورسي للسنة النبوية المطهرة أننا نجده يمجد من يقوم بأدائها، ويتوعد من لا يقدر أهمية السنة النبوية فيقول "إن من لم يتبع السنة فهو في خسران مبين إن كان متكاسلاً فيها، وفى جناية كبرى إن كان غير مكترث بها، وفى ضلاله عظيمة إن كان منتقداً لها بما يوحي التكذيب بها "[٥٦] ومن هنا يتضح مدى إجلال النورسي للسنة النبوية المطهرة، والتمسك بها في كل شيء، ومن ثم يعتبر النورسي السنة هي القاعدة الثانية في منهجه في كتابة الرسائل.

٣- **الإجماع**: اتخذ النورسي من الإجماع وسيلة لإثبات موضوعات علم الكلام، ولاشك أن الإجماع يمثل أحد فروع الدليل النقلى الذي اتخذه النورسي في إثبات موضوعات علم الكلام.

ويتضح دور الإجماع في إثبات قضية التوحيد، حيث إن النورسي يتخذ من الإجماع دليلاً على إثبات وجود الله، فيرى أن إجماع العلماء، والأولياء، والمحققين على وجود الله يثبت هذا الوجود لأن الصفوة لا تجمع على خطأ فيقول النورسي " إن جميع الأنبياء عليهم السلام الذين هم أصحاب الأرواح النيرة، وجميع الأولياء يمثلون أقطاب القلوب المنورة معتمدين على كشفياتهم، وكرامتهم، وجميع الأصفياء العلماء الذين يمثلون أرباب العقول النيرة مستندين إلى تحقيقاتهم العلمية يشهدون جميعاً على وجود الواحد الأحد الخالق لكل شيء، ويدلون على كمال ربوبيته، ووحدانيته "[٥٧].

ومن ناحية أخرى نجد النورسي يتخذ من الإجماع وسيلة لإثبات نبوة محمد ﷺ، فيرى النورسي أن إجماع أهل الإيمان دليل نبوة محمد ﷺ، وسوف يتضح دور الإجماع في مذهب النورسي الكلامي بصورة أوسع .

٤- **الحجة العقلية**: إذا كان النورسي قد اعتمد الكتاب، والسنة، والإجماع كقواعد أو أدلة في منهجه، فقد اعتمد النورسي أيضاً الحجة العقلية، أو البرهان كدليل رابع في هذا المنهج فيقول النورسي " إن العمل على إرشاد الأمة إلى حقائق الإيمان بوساطة البراهين الدامغة له من الفضائل والمزايا ما يفوق مائة درجة العمل على إرشادهم بالعلوم الخفية، كعلم الجفر، حيث إن الحجج والدلائل الثابتة لا تدع مجالاً للإساءة في تلك الوظيفة السامية، بينما علم الجفر وأمثاله من العلوم الخفية غبر المنضبطة بقواعد محكمة، قد يساء استعماله"[٥٨] ومن ثم فإن النورسي يؤكد على أن منهجه في الدفاع عن العقيدة " هو إظهار الحقائق القرآنية الساطعة المدعمة بالأدلة والبراهين القاطعة التي تلزم أشد الفلاسفة تمرداً على التسليم بالإيمان "[٥٩].

ويؤكد النورسي على أن زمننا هذا لا يتطلب التزيينات الخيالية، لكنه يتطلب البرهان مما يجعل الحاجة إلى الدليل العقلي في منتهى الأهمية فيقول " نحن أبناء الحالة الحاضرة، والمرشحين للمستقبل لا يشبع أذهاننا تصوير المدعى وتزيينه، بل نطلب

البرهان"[٦٠] ومما لا شك فيه أن الظروف المعاصرة مثل انتشار العلم، وتقدمه في كافة المجالات، جعل من الضروري اعتماد البرهان، والدليل العقلي في كافة المجالات وبصفة خاصة في مجال العقائد.

ويرى النورسي أن سير الإسلام على خطى العقل هو ما جعله يتجلى دوماً في حين أن عزل النصارى للعقل هو ما أدى بهم إلى الضلالة فيقول " أقسم بالقرآن العظيم ذي الأسلوب الحكيم، أنه ما ألقى النصارى وأمثالهم في وديان الضلالة نافخاً فيهم الهوى إلا عزل العقل، وطرد البرهان، وتقليد الرهبان، وما جعل الإسلام يتجلى دوماً، وتنكشف حقائقه، وتنبسط بنسبة انبساط أفكار البشر إلا تأسيسه على الحقيقة، وتقلده البرهان، ومشاورة العقل"[٦١] والواقع أن اعتماد النورسي للدليل العقلي يدل على أن النورسي يقر الاجتهاد أيضاً في إقامة موضوعات علم الكلام وذلك لأن النورسي قد وظف كافة الأدلة العقلية، والعلمية من أجل إثبات وجود الله، ووجود الحشر، بل وأغلب موضوعات علم العقيدة.

والواقع أن النورسي حين يؤكد على الأسس السابقة لمنهجية علم الكلام، فهو بهذا يتفق مع علماء الأمة في ذلك، فنجد أن الباقلاني يرى أن " طرق المباينة عن الأدلة التي يدرك بها الحق بالباطل خمسة أوجه ١- كتاب الله عز وجل ٢- سنة رسوله ﷺ ٣- إجماع الأمة ٤- القياس والاجتهاد ٥- حجج العقول "[٦٢].

ومن ناحية أخرى يؤكد معظم السلف على ضرورة إقامة أصول الدين على الكتاب والسنة فيذهب ابن تيمية إلى أن "الكتاب والسنة دلا الخلق، وهداهم إلى الآيات، والبراهين الدالة المبينة لأصول الدين"(٦٣) ومن ثم فقد اعتبر السلف الكلام في الدين بغير طريقة القرآن والحديث من باب فضول الكلام الذي لا يفيد الاشتغال به، بل إن العمل به مضيعة للوقت والجهد، بعد أن كفانا الله تعالى مؤونة العكوف على مسائله، بما بين لعباده ما يحتاجون إليه في عاجلهم، ومعادهم "(٦٤).

والواقع أن اعتماد النورسي للأدلة السابقة يجعله يتفق في تصوره مع علماء أهل السنة، وذلك لأن دور العقل عند النورسي يدور في سياق الكتاب والسنة، كما أن أدلته على إثبات وجود الله أقرب إلى علماء السلف، لأنه أقام الأدلة بناء على الآيات القرآنية فقيمة العقل عند النورسي بما يفسر، ويوضح نصوص الكتاب والسنة، ولهذا نجده يقول دوماً إن رسائله، ومؤلفاته هي تفسير للقرآن، أو إن كل ميزات مؤلفاته تعود إلى القرآن، وهو ما يعني أن النورسي يحاول في كتاباته أن يستمد أصوله من الكتاب والسنة، أعني أنه يحاول أن يحيي منهج السلف في قراءة العقائد، ذلك المنهج الذي يناسب كافة طوائف وطبقات المسلمين، كما أنه يحافظ دائماً على الأصول الثابتة للإسلام كما وردت في الكتاب والسنة، ومن ثم فإن النورسي كان يعي أن إقامة علم الكلام من

جديد، لا يمكن أن تتحقق إلا بالاستناد إلى القرآن والسنة، وما يشير إليه من أدلة عقلية على أصول الدين، ولعل هذا هو المنهج السلفي الذي اعتمده معظم الفقهاء، وابن تيمية، وأغلب أقطاب التيار السلفي عامة.

ب- طبيعة المنهج ومقوماته

يستند النورسي في إقامته للمنهج المتبع في رسائله على القواعد الأربعة التي وضعها فيما سبق، ويعتمد النورسي في منهجه على طريقين في توصيل العقائد الإسلامية إلى المسلمين هما

١- **الطريق الأول** (التأمل الآفاقي والأنفسى)

وفى هذا الطريق يقوم النورسي بالتأمل في الآفاق، والأنفس من خلال توجيه القرآن إلى ذلك، وذلك لكي يثبت عقائد الإسلام، ويعتبر النورسي التأمل ألآفاقي، والأنفسى وسيلة للحصول على البرهان لإثبات وجود الله، وغيرها من موضوعات العقائد الإسلامية فيقول النورسي عن التأمل ألآفاقي، أو السير ألآفاقي "إنه يبدأ من الآفاق، ويشاهد صاحب هذا المنهج تجليات أسماء الله الحسنى، وصفاته الجليلة في مظاهر تلك الدائرة الآفاقية الكونية الواسعة، ثم ينفذ إلى دائرة النفس، فيرى أنوار تلك التجليات بمقاييس مصغرة في آفاق كونه القلبي، فيفتح في هذا القلب أقرب طريق إلى الله تعالى، ويشاهد أن القلب حقاً مرآة الصمد، فيصل مقصوده، ومنتهى أمله "[٦٥] وهنا نلاحظ مدى اعتبار النورسي للإنسان، وتصوره على

أنه بقلبه يمثل كونا صغيرا، في مقابل العالم، أو الكون الكبير، ولا شك أن هذا تصور قرآني أصيل.

ولقد اعتمد النورسي على التأمل الآفاقي في إثبات وجود الله، حيث أبرز من خلال هذا التأمل الكوني ألآفاقي العديد من الآيات الكونية، والأدلة التي تثبت وجود الله مثل أدلة التعاون، والنظام، والعناية، والاستقراء الكوني ... الخ، ومن ثم " فإن رسائل النور نشرت الحقائق القرآنية بجهاد متواصل إلى الآفاق كافة، في هذا العصر العنيد الملحد، لم يستطع أحد أن يعارضها أو ينقدها، مما يثبت أن القرآن هو رائدها، ومنبعها "[(٦٦)].

ويعتمد النورسي على التأمل الأنفسي بجانب التأمل ألآفاقي، وذلك لإثبات وجود الله فيرى النورسي "أن السير ألأنفسي يبدأ من النفس، ويصرف صاحب هذا السير نظره عن الخارج – الآفاقر– رويحدق في القلب مخترقاً أنانيته، ثم ينفذ منها، ويفتح في القلب، ومن القلب سبيلاً إلى الحقيقة، ومن هناك ينفذ إلى الآفاق الكونية فيجدها منورة قلبه، فيصل سريعاً لأن الحقيقة التي شاهدها في دائرة النفس يراها بمقياس أكبر في الآفاق، وأغلب طرق المجاهدة الخفية تسير وفق هذا السبيل، وأهم أسس هذا السلوك، وهو كسر شوكة الأنانية، وتحطيمها، وترك الهوى، وإماتة النفس"[(٦٧)] ومن هنا نلاحظ أن النورسي في التأمل ألأنفسي يؤكد على نفس خطوات

المنهج القرآني، وهى كسر طوق الأنانية، وترك الهوى، وإماتة النفس بشهواتها، ولاشك أن هذا أثر قرآني بارز في رؤية النورسي أيضاً.

وإذا تساءلنا عن مدى علاقة التأمل الآفاقي بالتأمل ألأنفسي؟ ظهرت لنا الإجابة مشحونة بالوجدانيات الصوفية فيذهب النورسي إلى أن " المعلومات الآفاقية لا تخلو من الأوهام، والوساوس، وأما إذا استندت إلى الأنفس واتصلت بالوجدانيات المشعورة بالذات، تصفت عن الاحتمالات المزعجة "[٦٨].

وينبغي أن نشير إلى أن التأمل ألآفاقي والأنفسى الذي استند إليه النورسي يقوم على أسس قرآنية، وآيات قرآنية عديدة تشير إلى ذلك ومن ثم فإن " المعرفة الإيمانية التي رسم "النورسي" ملامحها، وخط صورها منبثقة من فهمه " لقوله تعالى" ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣)، فهو يرى في ضوء هذه الآية العظيمة، أنه ما من معرفة مما تتبادلها العقول فيما بينها، إلا وترجع في أصولها الأولى إلى واحدة من المعارف الثلاثة الآتية .

١- معرفة كونية تشمل ما في السماوات والأرض، وما بينهما، وما تحت الثرى .

٢- معرفة إنسانية تشمل الكينونة الإنسانية، وكل ما يتعلق بالإنسان فرداً، ونوعاً ظاهراً، وباطناً .

٣- معرفة إلهية مرتبطة بوجود الله تعالى، وبربوبيته، وشؤونه في خلقه"[٦٩] وهذه المعارف الثلاثة تتعاشق فيما بينها كما تتعاشق زوايا مثلث متساوي الأضلاع، تقوم قاعدته في أحد طرفيها على "المعرفة الكونية" وعلى "المعرفة الإنسانية " في طرفها الآخر، بينما تعلو قمته " المعرفة الإلهية"، وعندما نقرأ المثلث من أي رأس فيه فيمكن أن نبدأ بقراءتنا من القاعدة إلى القمة، أو ننزل من القمة إلى القاعدة، أي تكون معرفة الكون والإنسان طريقنا إلى الإيمان، أو يكون الإيمان طريقنا إلى الكون والإنسان، فمن آية واحدة يبدأ عقلنا رحلته المعرفية، فإنه سينتهي لا محالة إلى المعرفتين الأخريين، فكأن الثلاثة تشكل معرفة واحدة، كما تشكل أضلاع المثلث جسماً هندسياً واحداً "[٧٠].

ومن ثم فينبغي التأكيد على أن طريقة النورسي تستمد أصولها من القرآن الكريم، على الرغم من امتزاجها بالروح الصوفية الواضحة وذلك لأن " ذكر القرآن للكائنات إنما هو ذكر استطرادي لبيان طرق الاستدلال على الصانع الجليل بانتظام الصنعة، لأن الانتظام يشاهد، بل يظهر نفسه بكل وضوح، فالصنعة المنتظمة تشهد على وجود الصانع، وعلى قصده، وإرادته، شهادة صادقة قاطعة، إذ تتراءى في كل جهة من جهات الكون، وتتلألأ من كل جانب، حتى كأن لكل مصنوع لسان يسبح بحكمة صانعه، كل نوع يشهد مشيراً بإصبعه إلى حكمة الصانع "[٧١].

والواقع أن منهج النورسي في التأمل ألأنفسي والآفاقى بالإضافة إلى ورود أصول له في القرآن، قد سبق العديد من علماء الكلام القدماء النورسي في هذا فيقول الباقلاني " إن أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد، النظر في آياته، والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال بآثار قدرته، وشواهد ربوبيته، لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار، ولا يشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده، وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة الظاهرة، والبراهين الباهرة"(٧٢) ولقد أشار إلى هذا الجاحظ المعتزلي في تأملاته للآيات الكونية(٧٣) وكذلك الغزالي الأشعري في تأملاته لدلالة المخلوقات، على الله عز وجل (٧٤) وإلى هذا أيضاً أكد جل السلف على أهمية الاستدلال بالكونيات على الله.

ومن ناحية أخرى فقد أكد أغلب المعاصرين على أهمية هذا المنهج الذي يستند على التأمل فيقول محمد فريد وجدي" إن السياحة الفكرية – التي دعا إليها القرآن – تزيد في سعة المدارك، وتشرف بالإنسان إلى أسرار العالم، ومن ثم فإن الذي حرم المسلمين من التمتع بمزايا دينهم، هو إضرابهم عن السياحات، وعن معرفة الأحوال، والنظر في الكون"(٧٥).

ولقد فصل سيد قطب رأيه في التأمل ألأنفسي والآفاقى، فيرى أن "الإسلام بناء على تقريره أن هناك اتفاقاً بين الكون، والإنسان جعل الكون، وجعل الحياة والأحياء من مصادر المعرفة لهذا

الإنسان – بعد الوحي – ووجه الإنسان إلى التلقي عنه ابتداء ثم عن خلقه، أو عن كتاب الكون المفتوح، وعن الإنسان ذاته ،فهو مصادر التأمل والمعرفة"[٧٦] ومن ثم يرى سيد قطب أنه " مما يلاحظ بوضوح في منهج التربية القرآني كثرة توجيه الإدراك البشرى إلى ما في الكون، وما في الأنفس من أمارات وآيات، وتوجيه هذا الإدراك إلى مصاحبة صنعة الله في الأنفس، والآفاق"[٧٧] ومن ثم " يكثر التوجيه – في القرآن– إلى هذه المصادر في الكون، والمكنون في النفس لتلقى المعرفة من كتاب الله المفتوح، ومن كتاب الله المقروء في تناسق، وتوازن يجمع بين مصادر المعرفة كلها، في غير تصادم، ولا تناقص، في غير تأليه، ولا تحقير .

٢- **الطريق الثاني** المنهج التمثيلي أو ضرب الأمثال

إذا كان النورسي قد استخدم منهج تأمل الآفاق والأنفس للوصول إلى معرفة الله، وهذا المنهج يتوافق مع أذهان العامة والخاصة فقد استخدم النورسي أيضاً منهج التمثيل أو ضرب الأمثال، وذلك لتقريب الحقائق إلى الأذهان، والحقيقة أن رسائل النور تسير في هذا المنهج على درب الكتاب والسنة " فالقرآن الكريم – وكذلك الحديث الشريف – قد ضربا أمثالاً كثيرة لتقريب الحقائق العظيمة لأفهام الناس، وحيث إن رسائل النور تفسير للقرآن الكريم، فإنها كذلك قد أوردت كثيراً من الأمثال حتى يمكن أن يعد ضرب الأمثال طابعها المميز"[٧٨] ومن الملاحظ أن النورسي يؤكد

على أن منهجه في ضرب الأمثال يستند أيضاً على الكتاب، والسنة، فيقول " أنعم الله عليّ بشعلة ضرب الأمثال التي هي من أسطع معجزات القرآن، وأوضحها رحمة منه جل وعلا، لعجزي، وضعفي، وفقري، واضطراري، لأنير بها كتاباتي التي تخص خدمة القرآن الكريم، فبمنظار ضرب الأمثال قد أظهرت الحقائق البعيدة جداً أنها قريبة جداً، وبسلّم ضرب الأمثال قد توصلت إلى أسمى الحقائق، وأعلاها سهولة، ويسرا، ومن نافذة ضرب المثال قد حصل اليقين الإيماني بحقائق الغيب، وأسس الإسلام"[(٧٩)] وينسب النورسي ما يظهر من قوة في كتاباته إلى ضرب الأمثال، وينسب ضرب الأمثال إلى القرآن فيقول "إن ما يظهر من قوى التأثير، وبهاء الجمال في أسلوب كتاباتي، فإنها ليست مني، ولا مما صنعه فكري، بل هي من لمعات ضرب الأمثال التي تتلألأ في سماء القرآن الكريم"[(٨٠)].

ومما سبق يتضح أن النورسي حاول بطريقته سواء التأمل الآفاقي والأنفسى، أو بضرب الأمثال أن يشمل منهجه كافة المسلمين، وجميع طبقاته الخواص منهم، والعوام، ومن ثم يمكن من خلال رسائله أن يخاطب كافة طبقات المسلمين، وبالتالي يصبح منهجه القائم على الاستدلال القرآني منهجاً شاملاً له قدرته على مخاطبة كافة المسلمين، فهو في التأمل الآفاقي والنفسي يقرب موضوعات العقيدة ويثبتها إلى الخواص والعوام معاً، في حين أنه حين يقوم بضرب الأمثال فإنه يحاول أن يقرب الحقائق للعوام وذلك لأن

"الذي يضمن رؤيتهم، ويحقق إدراكهم إلباس المجردات، وإكساءها زى مألوفاتهم تأنيساً لأذهانهم، كي يروا المجردات ويعرفونها بمشاهدتها من خلال صور خيالية"[٨١] ومن ثم فإن منهج النورسي القرآني يحاول أن يضع في الاعتبار كافة طبقات الناس تماماً كما وضع القرآن ذلك في الاعتبار، ومن ثم "فما دام القرآن مرشداً فمن شأن بلاغة الإرشاد، مماشاة نظر العوام، ومراعاة حسن العامة، ومؤانسة فكر الجمهور، لئلا يتوحش نظرهم، ولا يشوش فكرهم، ولا يتشرد حسهم بلا مصلحة، فأبلغ خطاب معهم أن يكون ظاهراً بسيطاً، سهلاً، لا يعجزهم، وجيزاً مجملاً فيما لا يلزم تفصيله، ويضرب الأمثال لتقريب ما دق من الأمور إلى فهمهم"[٨٢].

جـ - منهج النورسي يقوم على العقل والقلب

إذا كان النورسي قد راعى في منهجه أن يخاطب جميع طبقات البشر، فإنه حاول أن يخاطب كافة جوارح الإنسان وملكاته، وذلك لأن من الضروري في المعرفة الشاملة " الاعتراف بالإنسان في مجموع قواه النفسية المختلفة، إرادية، وعقلية، ووجدانية، ... الخ"[٨٣] ولعل هذا ما تؤكده عليه رسائل النور، حيث إن رسائل النور تؤكد على أنه يجب عدم ترك الإيمان على معرفة مجردة، وذلك لأن الإنسان ليس عبارة عن العقل فقط، ففيه لطائف كثيرة مثل الروح، والقلب، والسر، والنفس، وأمثالها، ينبغي أن تأخذ هذه

اللطائف حظها كي يصل الإنسان إلى معرفة الله الحقة، وإلى طمأنينة دائمة"[٨٤].

ومن الواضح أن تركيز النورسي على مخاطبة كل جوارح الإنسان، وملكاته، إنما هو نابع من الأصول القرآنية للمنهج المعرفي لدى النورسي " فكما أن القرآن يخاطب جميع طبقات البشر فإنه يخاطب الإنسان ككل، وقد اتبعت رسائل النور هذا الأسلوب، كما بين النورسي أن العقل، والقلب، والروح، والنفس، والحس تأخذ حصتها من الحقائق التي هي بحكم الغذاء والطعام في رسائل النور"[٨٥] ومن ثم فإن رسائل النور " تبرز الحقائق الإيمانية بطراز برهاني قرآني يمتزج فيه العقل، والقلب"[٨٦] وبالتالي يمكن القول أن الحواس الإنسانية، وكافة الجوارح لها موقعها ضمن منهج النورسي المعرفي، أو أن النورسي يخاطب بمنهجه المعرفي الجوارح بصفة عامة، والعقل والقلب بصفة خاصة.

ويمكن تفصيل كلام النورسي المجمل عن قيام منهجه على العقل، والقلب من خلال إبراز هذه المنهجية الكائنة في رسائل النور.

الإشراق القلبي: يؤكد النورسي في مواضع كثيرة من مؤلفاته، أنه قام بتأليف هذا الرسائل استناداً إلى إشراق قلبي خالص فيقول "لا تحسبن أن ما أكتبه شيء مضغته العقول والأفكار، كلا ! بل فيض أفيض على روح مجروح، وقلب مقروح، بالاستمداد من

القرآن الكريم، ولا تظنه أيضاً شيئاً سيالاً تذوقه القلب وهو يزول ! بل أنوار من حقائق ثابتة انعكست على عقل عليل، وقلب مريض، ونفس عمي"[٨٧] ومن ثم فإن " مسائل رسائل النور ليست نابعة من العلم، والفكر، وبالنية، والقصد، والإرادة، بل هي – بالأكثرية المطلقة – سانحات، وظهورات قلبية، وتنبيهات، وإخطارات على القلب"[٨٨] ومن ثم يؤكد النورسي على أن "التسهيل الخارق في التأليف، والتفسير في بيان الحقائق، يجعل أبعد الحقائق عن الفهم، كأنها في متناول اليد، وتدريسها إلى أكثر الناس بساطة وأمية لا يكون في وسع شخص مثلي، له باع قصير في اللغة التركية، وكلامه مغلق، ولا يفهم كثير منه، فمثل هذا الشخص الذي يجرى في يده هذا التيسير، والبيان الواضح لاشك أنه أثر من آثار العناية الإلهية "[٨٩] ومن ثم نجد أن النورسي يؤكد في مواضع عديدة من مؤلفاته أن تأليف هذه الرسائل قد جاء نتيجة لحالة روحية عميقة، أدت إلى فيوضات إلهية على قلبه المكلوم.

العقل: وإذا كان النورسي قد أكد على أن رسائل النور نتاج إلهامات قلبية، إلا أن هذا لا يعنى أن هذه الرسائل لم تستند على العقل، وذلك لأن " النورسي في سياحته الفكرية، وسلوكه ذلك السلوك في تلك المقامات ساعياً بالقلب تحت نظارة العقل، وبالعقل في حماية القلب، كالإمام الغزالي، وجلال الدين الرومي"[٩٠] ومن ثم نجد النورسي يؤكد على أن عقله يرافق قلبه،

حتى تظهر الحقائق في صورة البرهان التمثيلي فيقول " إن عقلي يرافق قلبي في سيره، فيعطى القلب مشهوده الذوقي ليد العقل، فيبرز على عادته في صورة المبرهن التمثيلي"(٩١) ومن هنا نلاحظ أن النورسي يؤكد على أهمية العقل ودوره بجوار القلب.

وإذا كان النورسي قد أعطى للعقل دوراً كبيراً في مؤلفاته، وذلك من أجل تقييد القلب، فإن هذا لا يعنى أن النورسي قد أعطى للعقل أولوية على القلب، لأن للعقل حدوداً لا يمكن أن يتجاوزها فنجده يقول "من الغرائب أن العقل الذي يتطاول إلى الإحاطة بالعالم، والنفوذ إلى الخارج والخروج من دائرة الإمكان يغرق في قطرة، ويفنى في ذرة، ويغيب في شعرة، وينحصر الوجود عنده فيما فني فيه"(٩٢) ومن الواضح أن النورسي يحد حدوداً للعقل لا يمكن أن يتجاوزها، ولا شك أن هذا يعنى أن النورسي يعطى أولوية للقلب والذوق على العقل، فيقول " إن ما يصادفك في المسائل في صورة برهان، أو استدلال ليس برهاناً حتى يقال: فيه نظر ! بل مبادئ حدسية قيدت وعقدت، واستحفظت بأنوار اليقين من القرآن الكريم"(٩٣) وعلى الرغم من إعطاء النورسي أولوية للقلب على العقل، ووضع حدود للعقل، إلا أنه يرى أن دور العقل في قدرته على تقييد شطحات القلب، ولهذا نجد أن النورسي يرى أن مسائل رسائله " حصلت له أول ما حصلت بالحدس، والذوق، ولكن لف عقلي على عادته ما رآه قلبي في مقاييسه، ووزنه بموازينه، وبراهينه،

فصارت مسائل هذه الرسائل من هذه الجهة كأنها مبرهنة استدلالية، فيمكن لمن ضل من جهة الفكر والعلم أن يستفيد منها ما ينجيه من مزالق الأفكار الفلسفية، ومن ثم يمكن لمن اختلط عقله بقلبه، أو التحق قلبه بعقله المشتت في آفاق الكثرة أن يستنبط منها طريقة كسكة حديد متينة، يسلك فيها تحت إرشاد القرآن الكريم "[٩٤].

ومما سبق يتضح أن رسائل النور لا تسير على خطى التصوف في اعتماد القلب وحده كوسيلة للمعرفة، ولا تسير أيضاً على خطى علم الكلام في اعتماد العقل وحدة كوسيلة للمعرفة، بل إنها تقوم على الامتزاج بين العقل والقلب، ومن ثم فإن " رسائل النور ليست كبقية مصنفات العلماء تسير على وفق خطى العقل وأدلته، ونظراته، ولا تتحرك كما هو الشأن لدى الأولياء بمجرد أذواق القلب وكشوفاته، وإنما تتحرك بخطى اتحاد العقل والقلب معاً، وامتزاجهما و تعاون الروح واللطائف الأخرى"[٩٥] ومن ثم يمكن القول أن النورسي " يظل ماضياً مع العقل إلى حدود ما يستسيغه، ويطيقه، فإذا كلّ، وتعب جاوزه إلى "الحدس" الذي هو أسرع انتقالاً في الفهم والاستنتاج، وأصدق إحساساً بالحقيقة من العقل، وأرهف شعوراً بعالم ما وراء العقل، وأقدر على النفاذ إلى أعماق الغيوب"[٩٦].

ولقد ترتب على مزج النورسي العقل بالقلب في صياغة رسائله، أن أصبحت المعرفة في رسائل النور ليست معرفة مجردة

جامدة، ولكنها معرفة حية تحرك الشعور والوجدان إلى الفعل، والسلوك وبالتالي فقد "استطاع النورسي بمنهجه هذا نقل علم التوحيد من نظريات فكرية مجردة يفهمها الخاصة أي من إيمان عقلي مجرد، إلى سلوك في الحياة ينفعل مع العقل، ويثير العاطفة، ويتحول إلى ممارسة يومية، تحدد خط السير المستقيم للإنسان"[٩٧] ومن ثم فإنك لا تحس وأنت تقرأ النورسي، في بنائه الفكري بما تحسه من بنى المفكرين الآخرين من صرامة المنطق، وثقل البناء، وجهامة الأسلوب، وذلك لأنه في فكر النورسي "توحد منابع الفكر ومنابع الوجدان، فتلتقي في قرارة نفسه المنابع جميعاً مكونة رافداً عظيماً، يستقى منه الفكر مرة، والوجدان مرة أخرى"[٩٨].

ويستند النورسي في تأصيل المعرفة الكائنة في رسائل النور على العقل والقلب إلى القرآن الكريم فيرى أن منهجه الذي يستند عليه هو منهج قرآني، فهذا المنهج " تأثر به النورسي غاية التأثر، ومازج شغاف قلبه، وخالط وجدانه، من كثرة مداومة النظر في القرآن الكريم، ومن ثم فلا غرو إذا ما ترك القرآن الكريم طابعه الخاص على أسلوب النورسي، ووضع عليه بصماته، وهداه لأساليب، وطرائق في مخاطبة النماذج البشرية نفسها التي خاطبها القرآن، ووجه النداء إليها"[٩٩].

وإذا أردنا أن نوضح أهم ملمح للتجديد في منهج النورسي في رسائله فيبدو أن أهم ملمح هو العودة إلى القرآن لكي يستقى منه

منابع هذا المنهج مثل التأمل الأنفسى والآفاقى والذي يصلح للخاصة، وضرب الأمثال الذي يقرب المعاني للأذهان لعامة الناس، وليجمع في منهجيته طرق الوصول إلى الخاصة والعامة.

ومن جانب آخر يحسب لمنهجية النورسي أنها لا تقنع فقط بالحجاج العقلي الجاف، وذلك لأن العقل قادر على إقامة الحجة العقلية على الإيمان، وقادر بنفس الصورة على إقامة الحجة العقلية على الإلحاد، فالعقل مطية للمؤمن والملحد معا، ومن ثم فقد مزج النورسي بين العقل والقلب في منهجه لأن وصول القناعة إلى القلب يؤدى إلى أن يتحول الإيمان إلى سلوك وممارسة، ويسهم في تحويل العقيدة من قناعة إلى ممارسة، ومن ثم فقد قطع النورسي مع علم الكلام التقليدي حين رفض أن يقصر منهجيته على الحجة العقلية الجافة، مازجا العقل بالقلب، وهو بهذا أسس لمنهجية قرآنية جديدة في معالجته لمسائل العقيدة.

الهوامش

(١) نقطة من نور معرفة الله جل جلاله / المثنوي العربي النوري، صـ ٤٢٨

(٢) ملحق أميرداغ (١) /الملاحق، صـ ٢٦٣

(٣) المرجع نفسه، صـ ٣٠٩

(٤) المكتوب السادس والعشرون / المكتوبات، صـ ٤٢٥

(٥) اللمعة التاسعة / اللمعات ، صـ ٦١

(٦) المكتوب السادس عشر / المكتوبات ، صـ ١٠٥

(٧) اللمعة التاسعة / اللمعات، صـ ٦١

(٨) المكتوب الثامن عشر / المكتوبات، صـ ١٠٢

(٩) اللمعة الثامنة والعشرون / اللمعات، صـ ٤٤٥

(١٠) اللمعة التاسعة / اللمعات، صـ ٥٢

(١١) المرجع نفسه، صـ ٥٣

(١٢) اللمعة الثامنة والعشرون / اللمعات ، صـ ٤٤٥

(١٣) رسالة التلويحات التسعة / المكتوب التاسع والعشرون / المكتوبات صـ٥٨٨

(١٤) المرجع نفسه صـ ٥٨٩

(١٥) الكلمة الثانية عشرة / الكلمات صـ ١٤٩

(١٦) رسالة التلويحات التسعة / المكتوب التاسع والعشرون / المكتوبات ص ٥٨٨

(١٧) رسالة التلويحات التسعة / المكتوب التاسع والعشرون / المكتوبات صـ ٥٨٨-٥٨٩

(١٨) المرجع نفسه صـ ٥٨٩

(١٩) المرجع نفسه صـ ٥٩٠

(٢٠) المرجع نفسه صـ ٥٨٠

(٢١) المرجع نفسه صـ ٥٩١

(٢٢) المرجع نفسه صـ ٥٩٢

(٢٣) المرجع نفسه صـ ٥٩١

(٢٤) المرجع نفسه صـ ٥٩٥

(٢٥) رسالة التلويحات التسعة / المكتوب التاسع والعشرون / المكتوبات ، صـ ٥٩٥ – ٥٩٦

(٢٦) سيرة ذاتية صـ ١٧٩ – ١٨٠

(٢٧) أديب إبراهيم الدباغ، مطارحات في المعرفة الإيمانية عند النورسي، مركز الكتاب للنشر،القاهرة ط١ ١٩٩٧ صـ٣٤

(٢٨) حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية ، صـ ١٤١

(٢٩) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٥، صـ ١٢٩ - ١٣٠

(٣٠) منى أحمد أبو زيد، التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت ط ١ ١٩٩٤ ص ٢٢٣

(٣١) علي سامي النشار، مناهج البحث صـ ١٣٠
(٣٢) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، طبع علي نفقة محيي الدين صبحي الكردي، القاهرة، ط٢ ١٩٣٦ صـ ٩٥
(٣٣) الغزالي، إلجام العوام علي علم الكلام / رسائل الغزالي جـ٤ / صـ ١١٤
(٣٤) الغزالي، معراج السالكين / رسائل الغزالي جـ ٣ / صـ ٨٦ - ٨٧
(٣٥) ابن رشد، المرجع السابق صـ ١٦١
(٣٦) عبد الفتاح أحمد فؤاد، ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي، دار الدعوة الإسكندرية، ط٢ ١٩٨٧، صـ ١٢٨ – ١٣٢
(٣٧) حسن الشافعي، المرجع السابق، صـ ١٤٢
(٣٨) المثنوي العربي النوري، صـ ٣٩٨
(٣٩) صيقل الإسلام ،صـ ١٣٠
(٤٠) الشعاع الرابع، الشعاعات، صـ ٨٣
(٤١) صيقل الإسلام، صـ ١٣٤
(٤٢) الشعاع الرابع / الشعاعات صـ ٨٣، وأيضاً المثنوي العربي النوري صـ ٣٦٤
(٤٣) شعلة من نور شمس القرآن / المثنوي العربي صـ ٤٠١
(٤٤) المكتوب السادس والعشرون / المكتوبات صـ ٤٢٤
(٤٥) ملحق قسطموني / الملاحق صـ ٢٢١
(٤٦) رسالة المعجزات القرآنية / الكلمات صـ ٥١٥، وأيضاً ملحق قسطموني / الملاحق صـ ١٩٢، المكتوب السادس والعشرون/ المكتوبات ص ٤٢٥
(٤٧) ملحق قسطمونى / الملاحق صـ ٢١٤
(٤٨) الشعاع الرابع / الشعاعات صـ ٩٥
(٤٩) ملحق قسطمونى / الملاحق صـ ٢٢٢
(٥٠) المكتوب الثامن والعشرون / المكتوبات صـ ٤٧٦
(٥١) المثنوي العربي النوري صـ ٧٥
(٥٢) ملحق قسطمونى / الملاحق صـ ١٠٥
(٥٣) رسالة المعجزات القرآنية / الكلمات صـ ٥١٥
(٥٤) رسالة مرقاة السنة وترياق البدعة / اللمعات صـ ٨٠

(٥٥) رسالة مرقاة السنة وترياق البدعة / اللمعات صـ ٨٠ –٨١

(٥٦) المرجع نفسه صـ ٩١

(٥٧) رسالة التفكر الإيماني الرفيع / اللمعة التاسعة والعشرون / اللمعات صـ ٤٨٨

(٥٨) اللمعة التاسعة / اللمعات صـ ٥٧

(٥٩) دفاع محكمة دينزلى / الشعاع الرابع عشر / الشعاعات صـ ٤٠٦

(٦٠) صيقل الإسلام صـ ٥٠

(٦١) المرجع نفسه صـ ٥٢

(٦٢) الباقلاني، الإنصاف، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مؤسسة الخانجى، ط٢ ١٩٦٣صـ ١٩ — ٢٠

(٦٣) ابن تيمية، رسالة معارج الوصول، مجموعة الرسائل الكبرى صـ ١٧٨ وأيضاً عبد الفتاح أحمد فؤاد، ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي ص ٤٢

(٦٤) مصطفى حلمي، السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية صـ ٧١

(٦٥) رسالة التلويحات التسعة / المكتوب التاسع والعشرون / المكتوبات صـ٥٧٥

(٦٦) رسالة المعجزات القرآنية / الكلمات صـ ٥١٧

(٦٧) رسالة التلويحات التسعة، المكتوب التاسع والعشرين /المكتوبات صـ ٥٧٥

(٦٨) حبة من نواتات ثمرة من ثمار جنان القرآن / المثنوي العربي ، صـ ٢٢٦

(٦٩) أديب الدباغ، مطارحات في المعرفة الإيمانية عند النورسي، صـ ٤١

(٧٠) المرجع نفسه ، صـ ٤١ – ٤٢

(٧١) خديجة النبراوى، دور كليات رسائل النور في يقظة الأمة، دار سوزلر، القاهرة ط١ ١٩٩٨، صـ٤٦

(٧٢) الباقلاني، الإنصاف صـ ٢٢

(٧٣) الجاحظ، الدلائل والاعتبار علي الخلق والتدبير ، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط١ ١٩٨٨صـ٣٥

(٧٤) الغزالي، رسالة الحكمة في مخلوقات الله عز وجل / رسائل الغزالي جـ١، دار الكتب العلمية، بيروت ط١ ١٩٨٦

(٧٥) محمد فريد وجدي، مقدمة المصحف المفسر صـ ٣٦ – ٣٧

(٧٦) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي، صـ ١٦٦

(٧٧) المرجع نفسه صـ ١٦٩

(٧٨) إحسان قاسم، النورسي حياته وآثاره صـ ١٧٨ – ١٧٩

(٧٩) سيرة ذاتية صـ ٢٤٣

(٨٠) المرجع نفسه ، صـ ٢٤٣

(٨١) إشارات الإعجاز ، صـ ١٧٥، وأيضاً صيقل الإسلام، صـ ٥٩

(٨٢) المثنوي العربي، صـ ٧٨، وأيضاً الكلمة التاسعة عشرة، الكلمات، صـ ٢٦٦

(٨٣) يحيي هاشم، الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية صـ ٤٣٠

(٨٤) علي مرمر، معرفة وجود الله في رسائل النور/أعمال مؤتمر تجديد الفكر الإسلامي صـ ٥٣

(٨٥) أميد شمشك، أصول التفكير في رسائل النور / أعمال مؤتمر تجديد الفكر الإسلامي صـ ٣٩

(٨٦) ملحق قسطمونى / الملاحق صـ ١١١

(٨٧) سيرة ذاتية صـ ١٦٧

(٨٨) ملحق قسطمونى / الملاحق صـ ٢٠٥

(٨٩) المكتوب الثامن والعشرون / المكتوبات صـ ٤٨٣

(٩٠) سيرة ذاتية صـ ١٦٩

(٩١) المثنوي العربي النوري صـ ٤١٣

(٩٢) المرجع نفسه صـ ٢٢٥

(٩٣) المرجع نفسه صـ ٣١٨

(٩٤) سيرة ذاتية صـ ١٦٧

(٩٥) ملحق قسطمونى / الملاحق، صـ ١٠٥

(٩٦) أديب الدباغ، مطارحات في المعرفة الإيمانية، صـ ٣٣

(٩٧) محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، صـ ٨٨

(٩٨) أديب الدباغ، مطارحات في المعرفة الإيمانية عند النورسي، صـ ١٥٠

(٩٩) المرجع نفسه، صـ ١٣٦

الفصل الرابع

آراؤه في الإلهيات

المبحث الأول : آراؤه في التوحيد

أولاً:- الرد على الطبيعيين :

إن مؤلفات علم الكلام القديم كانت تهتم في الغالب بتقديم رؤى كل اتجاه أو فريق لموضوعات هذا العلم مثل التوحيد، والعدل، والنبوة، والحشر، والإيمان، والإمامة، وهذا بالإضافة إلى اهتمام أصحاب هذه المؤلفات أثناء عرض هذه الموضوعات بالرد على بعض الملل الأخرى مثل اليهودية، والنصرانية، والزرادشتية، والصابئة، والبراهمية، والبوذية... إلخ فقد كان علماء الكلام قديماً يخاطبون، ويردون على أصحاب الملل الأخرى سواء كانت منزلة، أو عبادات وثنية وقليلاً ما وجدنا في مؤلفاتهم ردوداً على النزعات المادية، والطبيعية، والتي لم تكن تنتشر في ربوع العالم الإسلامي بل في البلاد والتخوم المجاورة للعالم الإسلامي، والتي كانت تدين بالديانات الوثنية، والأديان الكتابية الأخرى، ولكن في العصر

الحديث نجد أن علماء الدين أو متكلمي العصر الحديث – إن جاز أن نطلق عليهم هذا اللقب – قد وضعوا على عاتقهم الرد على النزعات المادية، والإلحادية المختلفة، وهذا ما يتضح في رد الأفغاني على الدهريين، ورد العقاد على الشيوعية والمذاهب الهدامة، ونقد فريد وجدي للمذهب المادي، وكذلك فعل من قبلهم حسين الجسر، وجمال الدين القاسمى، ومصطفى صبري ... إلخ

وفى الواقع أن انتشار النزعات المادية، والطبيعية في العصر الحديث قد أثر على أطراف العالم الإسلامي أكثر من التأثير على مركزه، وقد يكون السبب في ذلك أن مركز العالم الإسلامي تسود فيه العربية كأبجدية قوية لها الدور الأعظم في فهم الإسلام، وتمكنه من القلوب، وكذلك فإن انتشار النزعات العرقية بصورة قوية في أطراف العالم الإسلامي قد أسهم في نشر هذه النزعات، ولهذا فقد انتشر المذهب الطبيعي في الهند، وأقامت البابية، والبهائية صروحها في إيران والدول المجاورة لها، وكذلك فقد أسهم قرب أطراف العالم الإسلامي من مراكز تأثير المذاهب المادية، والطبيعية إلى انتشار هذه المذاهب، فنجد أن هذه الأطراف متاخمة لأوروبا، وروسيا، والصين، ومن هذه البلاد دخلت هذه المذاهب إلى العالم الإسلامي، فتركيا متاخمة لأوروبا، وأفغانستان متاخمة لروسيا وباكستان متاخمة للهند والصين.

وقد ترتب على انتشار هذه النزعات في مطلع العصر الحديث، وأوائل الفترة المعاصرة إلى اهتمام علماء الإسلام بالرد على هذه المذاهب، فقد كتب الأفغاني (الرد على الدهريين) وكتب محمد فريد وجدي (على أطلال المذهب المادي) وألف النورسي رسالة (الطبيعة) حتى يدحض مزاعم الطبيعيين والملحدين في تصوراتهم عن العالم، ونفيهم لوجود الله، ولكن المحاولات الثلاثة اختلفت في وسائلها، وإن اتفقت في هدفها، فقد انتقد الأفغاني المذاهب المادية والدهرية التي انحدرت من الفلسفة اليونانية القديمة، مؤكداً على أهمية إيمان الإنسان بالله، واهتم فريد وجدي بالرد على المادية العلمية التي روج لها شبلي شميل، وسلامة موسى من خلال دعوتهما لمذهب النشوء والارتقاء، وحاول فريد وجدي أن يقدم شهادة العلم نفسه على وجود الله، أما النورسي فحاول في رسالته أن يدحض مزاعم الطبيعيين من خلال التحليل العقلي المنطقي لهذه المزاعم.

وقد حاول الأفغاني أن يكشف عن الأثر الهدام للدهريين، ومزاعمهم المادية، فيقول " أول تعاليم النيتشريين (الطبيعيين، الدهريين) إبطال هذين الاعتقادين: الاعتقاد بالله، والاعتقاد بالحياة الأبدية، وهما أساس كل دين، وآخر تعاليمهم الإباحة والإشراك فهؤلاء القوم هم الساعون إلى هدم بناء الإنسانية"[١] ولقد ترتب على محاولات النيتشريين – من وجهة نظر الأفغاني– إفسادهم

أخلاق الملة الإسلامية شرقاً وغرباً وزعزعوا أركان عقائدهم، وساعدهم مد الزمان على تلويث العقائد بالأخلاق الرديئة، وتجريدها من السجايا الكاملة، التي كان عليها أبناء هذه الملة الشريفة، حتى تبدلت شجاعتهم إلى جبن، وصلابتهم بالخور، وجرأتهم بالخوف وصدقهم بالكذب، وأمانتهم بالخيانة "(٢)

ومن ناحية أخرى يرى محمد فريد وجدي أن دعاة المادية الإلحادية المعاصرون يستندون إلى العلم في موقفهم ومن ثم فإن "للعلم دوراً خطير الشأن لقيامه على هدم بناء قديم من المدركات والموروثات، وإقامة صرح جديد على أنقاضه"(٣) ومن هنا لم يجد فريد وجدي بداً من اتخاذ العلم كوسيلة للدفاع عن العقائد، فيقول "بما أن خصومنا يعتمدون على الفلسفة الحسية، والعلم الطبيعي في الدعوة إلى مذهبهم، فسنجعلها عمدتنا في هذه المباحث، بل لا مناص لنا من الاعتماد عليهما لأنهما هما اللذان أوصلا الإنسان إلى هذه المنصة من العهد الروحاني الجدير بكماله، وكل الفرق بيننا وبينهم، أنهم يعتمدون عليهما، وهما في دور القصور والغرور، ونحن نعتمد عليهما، وهما في دور التكمل والنضوج"(٤)

ولقد كانت بداية إحساس النورسي بمدى خطورة المذهب الطبيعي حين دعي لزيارة أنقرة بعد انتصار الأتراك على اليونانيين فيقول " دعيت لزيارة أنقرة سنة ١٩٢٢ وشاهدت فرح المؤمنين وابتهاجهم باندحار اليونانيين أمام الجيش الإسلامي، إلا أنني

أبصرت خلال موجة الفرح هذه زندقة رهيبة تدب بخبث ومكر، وتتسلل بمفاهيمها الفاسدة إلى عقائد أهل الإيمان الراسخة بغية إفسادها وتسميمها"[٥] ونتيجة لإدراكه هذا الوضع فقد قام بتأليف رسالة (الطبيعة) للرد على الهجوم الصارخ على المعتقدات، ولعل هذا الوضع المتردي هو ما جعل مصطفى صبري يكشف عنه أيضاً بقوله " يجيء الماديون في الزمن الأخير فيحسبون أنهم جماعة تقدم، وإصلاح العقول، وتقويم لمبادئ التفكير، والواقع أنهم في إنكارهم كل ما عدا المادة يرجعون القهقرى إلى أعرق العصور في القدم، ليقولوا للناس إن الوجود هو المحسوس، وإن المعدوم في الأنظار والأسماع معدوم كذلك في ظاهر الوجود"[٦] وفى ضوء هذا المد الإلحادي تأتى محاولة النورسي في الرد على الطبيعيين، لتكتسب أهميتها، فما حدود تلك المحاولة، وما أبعادها، وما حججها وبراهينها في الرد على الطبيعيين؟

يقدم النورسي رؤيته في الرد على الطبيعيين بناء على ثلاثة محاور أساسية، يرد فيها على كل محور بثلاث محالات.

أ- المحور الأول :

وفى هذا المحور يدحض النورسي كلام الطبيعيين بأن الأشياء وجدت بسبب اجتماع الأسباب ومن ثم فإن محور الماديين الأول يستند إلى "القول بأن اجتماع أسباب العالم يخلق الموجودات،

ويوجدها، ويؤدى إلى تشكيل الأشياء "[٧] ويرد النورسي على هذا الكلام، باستحالة تحقق هذا بناء على ثلاث محالات وهي كالأتي:

١- **المحال الأول : استحالة خلق الأحياء من تجمع الأسباب :**

يذهب النورسي في هذا المحال إلى أن المواد المتنوعة التي تتكون فيها الكائنات الحية قد استحضرت بمقادير مختلفة، على وفق موازين دقيقة، فهل يمكن أن يعقل أن يتكون ذلك المعجون المحسوب كل جزء من أجزائه حساباً دقيقاً من جراء مصادفة غريبة، أو من نتيجة تصادم القناني بحدوث زلزال عاصف في الصيدلية يؤدى إلى سيلان تلك المقادير بموازينها المعينة، واتحادها بعضها بالبعض الآخر مكوناً معجوناً حيوياً ؟! فهل هناك محال أغرب من هذا، وأكثر بعداً عن العقل والمنطق؟! وهل هناك خرافة أخرق منها؟! وفى ضوء هذا المحال يقول النورسي " إن كل كائن حي هو مركب حيوي، ومعجون ذو حياة، وإن كل نبات شبيه بترياق حيوي مضاد للسموم إذا ركب من أجزاء مختلفة، ومن مواد متباينة على وفق موازين دقيقة في منتهى الحساسية، فلا ريب أن إسناد خلق هذا الكائن البديع إلى الأسباب المادية والعناصر، والقول بأن الأسباب أوجدته باطل، ومحال، وبعيد عن موازين العقل "[٨] ومن ثم يؤكد النورسي على أن المواد الحيوية المستحضرة بميزان القضاء والقدر للحكيم العليم في هذا العالم لا يمكن أن تكون إلا بحكمة، وبإرادة إلهية.

ولقد سبق أن ذهب إلى هذا حسين الجسر حين قال "إن النبات المحتوى على التكوينات العجيبة من جذور، وساق، وأغصان، وأوراق، وأزهار، وثمار، وأعضاء تناسل، وبروز بأشكال وألوان وطعوم، وخواص، ينشأ جميع ذلك عن التراب، والماء، والهواء، فعقول أتباع محمد ﷺ، بل سائر العقول السليمة لا تقبل أن تكون هذه التكوينات المحتاجة للعلم والقدرة والتدبير قد أحدثها التراب، والماء، والهواء الخالية من هذه الصفات، فلذلك يحيلون أحداثها وخلقها على القادر العليم سبحانه "[٩].

٢- **المحال الثاني : في إسناد خلق الأحياء إلى الأسباب استحالة مطلقة** : ويتابع النورسي في المحال الثاني نقض قول الطبيعيين بأن اجتماع الأسباب وحده يخلق الموجودات فيقول "إن لم يسند خلق كل شيء إلى الواحد الأحد القدير ذي الجلال، وأسند إلى الأسباب المادية يلزم عندئذ أن يكون لأغلب عناصر العالم وأسبابه دخل وتأثير في وجود كل ذي حياة، والحال أن اجتماع الأسباب المتضادة، والمتباينة فيما بينها بانتظام تام، وبميزان دقيق، وباتفاق كامل في جسم مخلوق صغير – كالذباب مثلاً – هو محال ظاهر إلى حد يرفضه من له عقل بمقدار جناح ذبابة، لأن الجسم الصغير ذو علاقة مع أغلب الكائنات، ومع مظاهرها وأسبابها المادية، بل هو خلاصة مستخلصة منها، فإن لم يسند إيجادها إلى القدرة المطلقة يلزم أن تكون الأسباب حاضرة ومحتشدة إلى ذلك

الجسم عند إيجاده إن كانت مادية يلزم أن تكون قرب المسبب داخله فيه، وعندئذ يقتضي قبول جميع العناصر في جميع أركان العالم مع طبائعها المتباينة في ذلك المسبب دخلاً مادياً، وعملها في تلك الحجيرة المتناهية في الصغر بمهارة، وإتقان، أفلا يخجل ويستحي من هذا القول حتى أشد السوفسطائيين بلاهة" [١٠] فكيف يتصور أن تكون الأسباب الطبيعية البسيطة الجامدة بلا شعور، ولا اختيار قابلة لإيجاد تلك السلاسل التي تحيرت الأفهام فيها، ولاختراع أفرادها التي كل منها صنيعة عجيبة من معجزات القدرة، فكل الأفراد مع سلاسلها تشهد بلسان حدوثها وإمكانها شهادة قاطعة على وجوب وجود خالقها جل جلاله".[١١]

ومن ناحية أخرى فإن النورسي يرى أن الأسباب أعراض زائلة كالمسببات وبالتالي فلا يمكن أن تكون خالقة للمسببات فيقول "إن زوال الأسباب السفلية مع المسببات في الانقلابات السنوية العصرية-كأحداث الربيع- ثم إعادة أمثال المسببات مع الأسباب يشهد قطعاً على أن الأسباب كالمسببات عاجزة مصنوعة، بل تدل على أن هذه المصنوعات السيالة، وهاتيك الموجودات الجميلة الجوالة إنما هي صنعة متجددة للذات الأحدية ذي الجلال والجمال".[١٢]

والواقع أن النورسي حين يقرر عجز الأسباب، إنما ذلك نتيجة لإيمانه بأن القدرة الإلهية مهيمنة على هذا العالم فيقول

"تقتضي الألوهية وعزتها أن تكون الأسباب الطبيعية أستاراً بين يدي قدرته تعالى أمام نظر العقل، ويقتضي التوحيد والجلال أن تسحب الأسباب الطبيعية يدها عن التأثير الحقيقي في آثار القدرة الإلهية"[١٣] وبالتالي فالنورسي يرى أنه لا مؤثر في الكون على الحقيقة إلا خالق قدير لا نهاية لقدرته بوجه من الوجوه، وما الأسباب إلا حجج واهية، وما الوسائط إلا حجابات ظاهرية، ومن هنا نرى أن النورسي يتفق مع ما ذهب إليه الأشاعرة بصفة عامة من أن " التوحيد هو إسقاط الأسباب الظاهرة".[١٤]

ويؤصل النورسي عجز الأسباب، من خلال الاستشهاد بالقرآن وآياته، فقد جاء في القرآن ﴿يأَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُواْ لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُواْ لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئاً لاَّ يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ (الحج: ٧٣) بمعنى أن الأسباب وما يدعيه أهل الضلالة من ألوهية من دون الله، لو اجتمعت على خلق ذبابة واحدة لعجزت، أي أن خلق معجزة ربانية، وآية تكوينية عظيمة، بحيث لو اجتمعت الأسباب كلها لما خلقت مثل تلك الآية الربانية، ولا استطاعت أن تعارضها ولا تقلدها قطعاً، فتلك المعجزة قهرت نمرود، ودافعت عن حكمة خلقها دفاعاً فاق ألف اعتراض"[١٥].

وبالإضافة إلى تأكيد النورسي على سيادة القدرة الإلهية، وإقرار القرآن عجز الإنسان فإن النورسي يؤكد على عجز الأسباب نتيجة

لربطها بالمعجزات الحسية للأنبياء، فيقول: "إن ما تتباهون به من صلابة وحرارة أيضاً لا تعملان بنفسيهما، بل تؤديان وظائفهما بأمر واحد بحيث يجعل تلك العروق الدقيقة كأنها عصا موسى تشق الصخور، وتمتثل أمر﴿ فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾ (البقرة: ٦٠) ويجعل الأوراق الطرية الندية كأنها أعضاء إبراهيم عليه السلام تقرأ تجاه لفحة الحرارة ﴿قُلْنَا ينَارُ كُونِي بَرْداً وَسَلاَمَا﴾ (الأنبياء: ٦٩).[١٦]

ولا شك أن رد النورسي على الطبيعيين قد جعله يقلل إلى أدنى درجة من قيمة الأسباب التي يتشبثون بها، ولكن هذه الاستهانة بالأسباب عند النورسي قد تؤدى إلى الاستكانة والخمول والتواكل بين الأفراد، على الرغم من أن رؤية النورسي للأسباب تعبر في المقام الأول عن عمق إيماني شديد بفاعلية القدرة الإلهية، ولقد أقر رؤية النورسي واتفق معه في ذلك الشيخ مصطفى صبري بقوله " لا يجوز القول في دين التوحيد (بالنسبة للمسببات) إلا على تقدير أن تكون سببيتها مجعولة مستعارة لا أصلية غير قابلة للتبديل والتغيير"[١٧].

وأن العلاقة بينهما إنما هي نتاج العادة فيقول الإيجي " ذهب الشيخ - أبو الحسن الأشعري- أنه بالعادة بناء على جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداء، وأنه تعالى قادر مختار، ولا علاقة بين الحوادث إلا بأجزاء العادة يخلق بعضها عقيب بعض كالإحراق عقب ممارسة النار، والري بعد شرب الماء"[١٨] وعلى

هذا الأساس سار الغزالي من بعده[١٩] وقد سار ابن خلدون على نفس الدرب الأشعري في نفى تأثير الأسباب في مسبباتها [٢٠]

وقد ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أن فكرة الاقتران أو العادة (الأشعرية - الماتريدية) تتفق مع روح الإسلام والقرآن فيرى على سامي النشار " أن فكرة العادة على أساس الاقتران بين ما يعتقد في الحقيقة سبباً، وما يعتقد مسبباً قد تم خلال بحث طويل في المدرسة الأشعرية متسقاً مع روح القرآن والسنة ومأخوذة منها"[٢١] ويقول حسن الشافعي " يبدو لي أن فكرة الأشاعرة عن العادة مقبولة ناجحة إلى حد كبير، فهي ترعى جانب القدرة الإلهية وشمولها كما أنها لا تتعارض مع الأساس العلمي القائم على اتساق الكون، واطراد الظواهر الطبيعية، كما أنها في الوقت نفسه تربط الضمير المؤمن بالله عز وجل فلا يركن إلى سواه". [٢٢]

ولقد انتقد العديد من القدماء موقف الاتجاه الأشعري من قضية السببية ولعل أهمهم ابن رشد، وابن تيمية، فيذهب ابن رشد إلى" أن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشيء"[٢٣] فمن زعم مثلاً أن الحركة الشرقية لو كانت غربية، والغربية شرقية لم يكن في ذلك فرق في صنعة العالم فقد أبطل الحكمة "[٢٤] ومن ثم فإن من جحد ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم، وقد اتفق ابن تيمية مع ابن رشد في وجهة نظره هذه[٢٥].

وإذا كـان بعـض المعاصـرين قـد اعتبـروا فكـرة الأشـعرية عـن العادة، والاقتران تعبر عن روح الإسلام فإن هناك اتجاهاً آخر من الباحثين قد رفضها، وانتقدها، فيذهب مونتجمرى وات إلى أنه "ربما كان هذا التفكير الذري، أو الجزئي، أو غير المتواصل يعود لأسباب أخـرى كـالفكرة الإسـلامية عـن الله سـبحانه وتعـالى، لكـن أيـا كـان السبب فقد لعب هذا النوع من التفكير دوراً مهماً في علـم التـوحيد، وعلم الفقه عند المسلمين، إذ جرى التركيز على عدم الاستمرارية فـي الطبيعـة. وربمـا كـان ذلـك لأنهـم كـانوا يفكـرون فـي الطبيعـة باعتبارها لا تتسم بالاستمرار"(٢٦)، ومن ثم فإن الأشياء شاردة ضالة لا يعتمد عليها، وهى غير جديرة بالثقة وكذلك ذهبت يمنى الخولي إلـى أن " الأحـداث كـلها مـع الأشـاعرة مـستندة إلـى الله ابتـداء بـلا وجـوب، فلا قـوانين، ولا طبـائع، ولا حتمية، ولا نظـام في الطبـيعة، وكما هـو معروف رفض أي تـرابط سببـي على بين الأحداث "(٢٧) وإلى نفس هذه الرؤية ذهب العديد من المفكرين المعاصرين(٢٨).

ومـن ناحيـة أخـرى فـنحن نتفـق مع تيـار آخـر معـارض يـرى أن التوحيد لا يتعارض مع القول بالأسباب بـل إن سيادة النظـام السببي في العـالم يؤدى إلى معرفة وجود الله، وفى هـذا نجد محمـد عبده يقـول " كشـف الإسلام عـن العقـل الـوهم فيما يعـرض مـن حـوادث الكـون الكبيـر (العـالم) والكـون الـصغير (الإنـسان) فقـرر أن آيـات الله الكبرى في صنع العـالم، إنمـا يجرى أمرها على السـنن الإلهيـة التي

قدرها الله في علمه الأولى، لا يغيرها شيء من الطوارئ الجزئية، غير أنه لا يجوز أن يغفل شأن الله فيها، بل ينبغي أن يحيا ذكره عند رؤيتها"[٢٩] ويقول الشيخ محمد عبده في موضع آخر " إن الأوامر التكوينية - لله تعالى- عبارة عن تعلق القدرة الإلهية بما هو أثر لها وكثيراً ما تكون الأوامر الإلهية التكوينية بأسباب، كتكوين الإنسان، والحيوان، والنبات فإن كل كائن منها إنما هو بتكوين الله، وقوله له :كن فيكون، ولكنه وضع لذلك أسباباً من التناسل والتوالد، ولا مانع من أن يكون خراب الأرض في أخر عمرها بسبب من الأسباب التي تهدم بناءها، وتجعلها هباءً منثوراً "[٣٠] ولقد اتفق الشيخ محمد رشيد رضا مع محمد عبده فيما ذهب إليه بقوله" إن الأصل في كل ما يحدث في العالم يكون جارياً على نظام الأسباب والمسببات وسنن الله التي دل عليها العلم، وأخبرنا الوحي بأنه لا تغيير فيها، ولا تبديل لها، ولا تحويل فكل خبر عن حادث يقع مخالفاً لهذا النظام والسنن، فالأصل فيه، أن يكون كذباً، اختلقه المخبر الذي ادعى شهوة أو خداعا، وإن كان قد وقع فلابد أن يكون له سبب من الأسباب التي يجهلها المخبر" [٣١].

٣- المحال الثالث : من المحال أن يصدر عن الواحد إلا واحد:

يبين النورسي في هذا المحال أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد - وهذا مبدأ فلسفي سبق أن أكد عليه الفارابي وابن سينا نقلاً عن أفلوطين- وليس الواحد نتاجاً لأسباب عديدة فيقول " إن الموجود

إن كان على وحدة واحدة، فلابد أن يكون صادراً عن مؤثر واحد، ومن يد واحدة، حسب مضمون القاعدة الإلهية المقررة " الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" فإن كان ذلك الموجود في غاية الانتظام، والميزان، وفى منتهى الدقة والإتقان، وكان مالكا لحياة جامعة، فمن البداهة أنه لم يصدر من أيد متعددة قط، والتي هي مدعاة للاختلاف والمنازعة، بل لابد أنه صادر من يد واحدة لواحد قدير حكيم لذا فإن إسناد الموجود المنتظم المتناسق الموزون الواحد إلى أيدي الأسباب الطبيعية العمياء الصماء، غير المنضبطة، والتي لا شعور لها، ولا عقل، وهى في اختلاط شديد يزيد من عماها وصممها وهذا محال "[٣٢].

ب- المحور الثاني :

وفى طريق الإلحاد الثاني فإن الملحدين يتجهون وجهة أخرى فيقولون " عن الشيء تشكل بنفسه" وهذا ينطوي على محالات كثيرة، ويتضح بطلانها واستحالتها من نواح كثيرة "[٣٣] .

١- **المحال الأول : تدبر خلق الإنسان** : وهنا يرى النورسي أن الإنسان الجاحد الذي ينكر وجود الله هو نفسه دليل على هذا الوجود لأنه معمل عظيم لا يمكن أن يكون قد تشكل بنفسه فيقول" إنك أيها الجاحد العظيم موجود بلا شك، وإنك لست من مادة بسيطة وجامدة، تأبى التغيير، بل أنت معمل عظيم متقن الصنع، أجهزته دائمة التجدد، وأنت كالقصر المنيف أنحاؤه دائمة التحول،

فـذرات وجـودك أنـت تعمـل دومـاً وتـسعى دون توقـف، وتـرتبط بوشائج وأواصر مع مظاهر الوجود في الكون من حولك، فهي في أخذ وعطاء مع الكائنات، وبخاصة من حيث الرزق، من حيث بقاء النوع، فإن لم تعتقد أن تلك الذرات موظفات صغيرات لدى القدير الأزلـي، ومـأمورات مـسخرات منقـادات لقوانينـه سـبحانه، أو هـي نهايـات قلـم القـدر الإلهـي ... وهـذا محـال "[٣٤] ومـن ثـم فـإن الماديين انحدرت عقولهم، فلا يرون إلا المادة .

٢- **المحـال الثـاني : اسـتحالة تجمـع الـذرات بـدون مـدبر** : إن الذرات التي فيه - جسد الإنسان - قد تعاونت وتعانقت بعضها مع البعض الآخر في انتظام تـام، وتـوازن كامـل - كالأحجار فـي تلـك القباب - وكونـت بناءً خارقاً، وصنعة رائعة بديعة، فأظهرت للعيان معجـزة عجيبة مـن معجـزات القـدرة الإلهيـة (كـالعين واللسان) مثلاً فلو لـم تكن هذه الذرات مأمورة منقادة لأمر الصانع القـدير، فإن كـل ذرة منها لابد أن تكون حاكمة حكماً مطلقاً على بقية ذرات الجسد، ومحكومة لها حكماً مطلقاً كذلك، وأن تكون مثل كل منها، وضد كل منها -من حيث الحاكمية- في الوقت نفسه، وأن تكون مقيدة كلياً، وطليقة كلياً في الوقت نفسه "[٣٥].

ويتفـق النورسـي مـع مـا ذهـب إليـه الأفغـاني - مـن قبـل- حـين تساءل عن رأى الدهريين في مقولة تشكل بنفسه، بقوله " كيف اطلع كل جزء من أجزاء المادة مع انفصالها على مقاصد سائر الأجزاء،

وبأية آلة أفهم كل منها بقية ما ينويه من مطلبه ؟! وأي برلمان أو أي سندات عقدت للتشاور في إبداع هذه المكونات العالية التركيب البديعة التأليف، وأنى لهذه الأجزاء أن تعلم وهى في بيضة العصفور ضرورة ظهورها في هيئة طير يأكل الحبوب؟!"(٣٦) وفى هذا يتفق مصطفى صبري مع النورسي والأفغاني حين ذهب إلى أن " الذين لا يؤمنون بوجود خالق الكون، وواضع نظمه، مثلهم كمثل المنكرين لوجود من بنى تلك البيوت، والقصور مدعين كونها مبنية من نفسها، وماداموا لم يروا بانيها، وهو يبنيها، ونحن المؤمنين بالغيب تحت إشراف العقل وإرشاده نعترف عند رؤية البناء بوجود الباني، وإن لم نره، فالفرق بيننا وبينهم بسيط إلى هذا الحد، فهل يسع الملاحدة أن يدعوا إمكان وجود بيت أو قصر من تلك البيوت، والقصور التي هي صنيع البشر بنفسها من غير وجود بان صانع، فإن لم يسعهم فكيف يسعهم القول بوجود صرح العالم بسماواته، وأرضه، بنفسه من غير وجود بانيه" (٣٧).

٣- المحال الثالث : في إسناد خلق الأشياء إلى الله سهولة مطلقة وفى إسنادها إلى نفسها استحالة مطلقة : وفى المحال الثالث يدلل النورسي على صعوبة، واستحالة تشكل الأشياء بنفسها، لأن في إسنادها إلى قدرة الله المطلقة سهولة واضحة، وفى إسنادها إلى ذاتها استحالة بينة فيقول النورسي للإنسان الجاحد" إن لم يكن وجودك هذا قد كتب بقلم الواحد الأحد القدير الأزلي،

وكان مطبوعاً بمطابع الطبيعة والأسباب، فيلزم عندئذ وجود قوالب طبيعية بعدد ألوف الألوف من المركبات المنتظمة العاملة في جسمك، والتي لا يحصرها العد، ابتداء من أصغر الخلايا العاملة بدقة متناهية، وانتهاء بأوسع الأجهزة العاملة، ويمثل النورسي كذلك بالكتاب فيقول إن اعتقدت أن هذا الكتاب مستنسخ باليد، فيكفي إذن لاستنساخه قلم واحد بحركة قلم كاتبه ليدون به ما يشاء ولكن إن لم يعتقد أن مستنسخ باليد، ولم يسند إلى قلم كاتب، وافترض أنه قد تشكل بنفسه، وأسندت كتابته إلى الطبيعة، فيلزم عندئذ أن يكون لكل حرف من حروفه قلم معدني خاص به ويكون عدد الأقلام بعدد تلك الحروف، وهذا محال"[٣٨] ومن ثم فإن في إسناد الخلق إلى الخالق الواحد سهولة مطلقة، وفى تشكيلها بنفسها استحالة مطلقة.

جـ – المحور الثالث :

وفى المحور الثالث يرد النورسي على كلام بعض الطبيعيين الذين يذهبون إلى أن " وجود الأشياء كما اقتضته الطبيعة"[٣٩] ويرد النورسي على هذا المحور بثلاث محالات وهى كالأتي:-

١- **المحال الأول : الطبيعة صماء جاهلة :** يرى النورسي في هذا المحال " أن الإتقان والإيجاد المتسمين بالبصيرة والحكمة الظاهرين في الموجودات ظهوراً جلياً، ولاسيما في الأحياء، إن لم يسند إلى قلم (القدر الإلهي) إلى قدرته المطلقة، وأسند إلى الطبيعة

العمياء الصماء الجاهلة، وإلى " القوة" يلزم أن توجد الطبيعة - من أجل الخلق- مطابع، ومكائن معنوية لا حد لها في كل شيء، أو تدرج في كل شيء قدرة قادرة على خلق الكون كله، وحكمة مدبرة لإدارة شؤونه كلها، فإن لم يسند خلق الموجودات والأحياء إسناداً مباشراً إلى تجليات أسماء الله الحسنى الذي هو نور السموات والأرض، يلزم الاعتقاد إذن بوجود طبيعة وقوة تملكان قدرة مطلقة، وإرادة مطلقة مع علم مطلق، وحكمة مطلقة في كل موجود من الموجودات، ولاسيما الأحياء، أي يلزم قبول ألوهية وربوبية في كل موجود "(٤٠) ولكن الطبيعة لا تفسر لنا شيئاً من الكون، وإنما هي نفسها في حاجة إلى تفسير .

٢- **المحال الثاني : الرد على الزعم بأن الطبيعة علة النظام والجمال الكوني** : يقول النورسي في هذا المحال إنه لا يمكن التسليم بقول الطبيعيين اقتضته الطبيعة لأن " هذه الموجودات التي هي في غاية الانتظام، وفى منتهى الروعة والميزان، وفى غاية الإتقان، وكمال الحكمة والاتزان، إن لم تسند إلى من هو قدير مطلق القدرة، وحكيم مطلق الحكمة، وأسندت إلى الطبيعة فعليها أن تحضر في كل حفنة تراب معامل ومطابع بعدد معامل أوروبا، ومطابعها كي تتمكن تلك الحفنة من أن تكون منشأ الأزهار، والأثمار الجميلة اللطيفة "(٤١) ومن ثم فلو أسند الأمر إلى الطبيعة فستظهر مئات الألوف من المشكلات، والمعضلات بدرجة الامتناع.

٣- **المحال الثالث : استحالة رد النظام الكوني إلى قوانين الطبيعة الاعتبارية** : وهنا يرى النورسي أن " الملحد يأتي هذا العالم الذي هو معسكر مهيب رائع لجنود السلطان الجليل، وهو مسجد عظيم بارع يعظم فيه ذلك المعبود الأزلي، ويقدس، يأتيه وهو يحمل فكرة الطبيعة الجاحدة ذلك الجهل المطبق، فيتصور القوانين المعنوية التي نشاهد آثارها في ربط أنظمة الكون البديع والنابعة من الحكمة البالغة للبارئ المصور سبحانه، يتصورها كأنها قوانين مادية، فيتعامل معها في أبحاثه كما يتعامل مع المواد، والأشياء الجامدة، ويتخيل أحكام قوانين الربوبية التي هي قوانين اعتبارية، ودساتير الشريعة الفطرية الكونية للمعبود الأزلي، والتي هي بمجموعها معنوية بحتة، وليس لها وجود علمي يتخيلها، وكأنها موجودات خارجية ومواد مادية "[٤٢] في حين أن الله قد عين بإرادته طبيعة الأشياء، وجعلها مرآة عاكسة لتجليات الشريعة الفطرية الكبرى، التي فطر عليها الكون، والتي هي قوانين الله وسننه الجارية، التي تخص تنظيم شئون الكون، وقد أوجد بقدرته وجه (الطبيعة) التي يقوم عليها عالم الشهادة الخارجي الوجود، ثم خلق الأشياء وأنشأها على تلك الطبيعة ومازج بينهما بتمام الحكمة"[٤٣].

د - الرد على أصحاب وحدة الوجود :

وبعد نقد النورسي لقول الملاحدة " اقتضته الطبيعة " ينتقد النورسي نشر مذهب " وحدة الوجود" في ظل سيادة مثل هذه

الأقاويل الإلحادية، وذلك لأن " ترويج مذهب وحدة الوجود في هذا العصر - الذي يرى فيه أهل الإيمان الخواص المادية تافهة - ربما يعطى للماديين حجة ليكونوا دعاة للمذهب نفسه فيخاطبوا أصحابه من أهل الإيمان نحن وأنتم سواء، نحن أيضاً نقول هكذا، ونفكر هكذا، علماً أنه لا يوجد مشرب في هذا العالم بعيداً عن منهج الماديين، وعبدة الطبيعة من مشرب وحدة الوجود، ذلك لأن أصحابه يؤمنون إيماناً عميقاً إلى درجة يعدون الكون، وجميع الموجودات معدوماً بجانب حقيقة الوجود الإلهي، بينما الماديون يولون الموجودات من الأهمية إلى حد أنهم ينكرون معها وجود الله سبحانه وتعالى فأين هؤلاء من أولئك "[٤٤] ومن هنا نلاحظ أن النورسي يميز بين توظيف المؤمنين لمذهب وحدة الوجود، وبين توظيف الماديين له، فأهل الإيمان من المتصوفة ينكرون كل شيء ما عدا وجود الله، في حين أن دعاة المادية ينكرون كل شيء ما عدا الطبيعة والموجودات المادية، وشتان الفرق بين هؤلاء، وأولئك.

ونتيجة لسيادة الإلحاد فإن النورسي يحذر من نشر مذهب وحدة الوجود بين العامة، لأن في ذلك أضراراً كثيرة فيقول "إن مشرب وحدة الوجود مع أنه في حكم إنكار وجود الكائنات إزاء وجود الله سبحانه، إلا أنه كلما دخل بين العوام يمضى بهم إلى أن يصل في فكر الغافلين منهم، ولا سيما الملوثين إلى إنكار الألوهية إزاء الكون والماديات"[٤٥].

هـ – تصور النورسي الإسلامي للطبيعة :

ويحاول النورسي بعد ردوده على الطبيعيين أن يقدم رؤية إسلامية للطبيعة، فيرى أن " الطبيعة لها ظاهر عرفي موهوم ظنته الغفلة والضلالة حقيقة، ولها باطن هو الصنعة الإلهية، أو الصبغة الرحمانية"(٤٦) فالطبيعة إن كانت شيئاً موجوداً فهي كراس القدرة الإلهية "(٤٧) ومن ثم فإن الطبيعة ليست طابعة، بل مطبع ولا نقاشة بل نقش، لا فاعلة بل قابلة للفعل، ولا مصدراً بل مسطر، ولا ناظمة بل نظام، ولا قدرة بل قانون فهي شريعة إرادية وليست حقيقة خارجية "(٤٨) ويشرح النورسي وجهة نظره عن الطبيعة، فيقول إن " الشريعة الإلهية اثنتان إحداهما: الشريعة التي هي من صفة الكلام التي تنتظم أفعال العباد الاختيارية، الثانية: الشريعة التي هي من صفة الإرادة التي تسمى بالأوامر التكوينية، والشريعة النظرية وهى محصلة قوانين عادات الله الجارية في الكون فكما أن الشريعة الأولى عبارة عن قوانين معقولة، فإن الشريعة الثانية أيضاً عبارة عن مجموع القوانين الاعتبارية التي تسمى خطأ بالطبيعة، فهذه القوانين لا تملك التأثير الحقيقي، ولا الإيجاد، اللذين هما من خواص القدرة الإلهية"(٤٩) ومن ثم "فإن الطبيعة هي شريعة إلهية نظرية أوقعت نظاماً دقيقاً بين أفعال وعناصر جسد الخليقة المسمى بعالم الشهادة، هذه الشريعة الفطرية هي التي تسمى بالطبيعة، والمطبعة الإلهية "(٥٠) ومن ثم فإن ما يخرج من أفواه بعض الناس من كلمات

مثل تشكل بنفسه، واقتضته الطبيعة، وأوجدته الأسباب، فهذه الجمل الثلاث باطلة.

ويذهب أحمد أمين إلى أن الطبيعة صنعة إلهية ربانية "فالطبيعة هي ما تسمى بالخليقة، لأن الطبيعة شأن من قوانين سبق إعدادها من قبل، والطبيعة حادثة مؤقتة، ولكنها تخضع لإرادة الله، والقوانين الطبيعية هي المبادئ التنفيذية لهذا العالم التي بواسطتها تتحقق المشيئة السببية، وامتثال قوانين الطبيعة هو امتثال وخضوع للمشيئة، أي الامتثال والخضوع لله، فكلما ازدادت معرفتنا بالقوانين الطبيعية ازددنا معرفة بمشيئته وإرادته، أي بالله نفسه"[٥١].

والواقع أن الرؤية الإسلامية للطبيعة – كما نجدها عند النورسي، وأحمد أمين- نجد لها أصولاً واضحة في علم الكلام القديم، فيقول الغزالي " الطبيعة كآدم في افتقارها إلى محدث، وإن كانت الطبيعة حية لا فاعل لها، ولا علة فهي الإله، فأسقطوا لفظ الطبيعة، وقولوا إله، فهذا الذي نريد بيانه، فإن الحوادث التي لا أول لها محالة، إلا إذا قلنا فعلت الطبيعة طبيعة فذلك منتف، فلابد من استناد إلى مبدأ لا علة له، وليس بمعلول أصلاً، وهذا يبطل اعتقاد من يقول آدم من آدم آخر"[٥٢].

ومن ناحية أخرى نجد الجاحظ المعتزلي يتحدث عن الطبيعة فيقول "حين نفكر في أعضاء البدن نجد لكل منه وظيفة، فاليدان للعلاج، والرجلان للسعي، والعينان للاهتداء، والأذنان للسمع،

والأنف للشم، والفم للاغتذاء، والمعدة للهضم، والكبد المتخلص، والفرج لإقامة النسل، وكذلك جميع الأعضاء إذا تأملتها وجدت الكل منها قد قدر على صواب وحكمة، فإذا زعمت أن هذا من فعل الطبيعة، سألناك عن هذه الطبيعة أهي شيء له علم وقدرة على هذه الأفعال أم ليست كذلك، فإن أوجبت لها العلم والقدرة فما امتناعك عن إثبات الخالق، فإن هذه هي صفة الخالق، فإن زعمت أنها تفعل هذه الأفعال بغير علم وعمد فهو محال، لأن أفعالها ترى منها الصواب والحكمة، فعلم أن هذه الأفعال للخلاق العظيم، وأن الذي سميته طبيعة هي سنته، وسببه، من خلقته الجارية على ما أجراها عليه"[٥٣] ومن ثم يتضح أن النورسي قد سار على درب الرؤية الإسلامية للطبيعة، والتي ترى أنها سنة الله في الكون، أو فطرة الله، وهذه الرؤية سبق أن أكدها الغزالي الأشعري، والجاحظ المعتزلي، وهذه الرؤية هي التي وضع أساسها القرآن الكريم، فالطبيعة من وجهة نظر الإسلام هي مجرد وسيط للوصول إلى معرفة الله تعالى، فمن خلال التأمل في الطبيعة استطاع علماء الإسلام قديماً وحديثاً أن يستخرجوا أدلة وجود الله، كالعناية، والاختراع، والحركة، وحدوث الأعراض... الخ، ومن هنا يمكن القول أن أحد ثوابت الحضارة الإسلامية، والثقافة العربية هو النظر إلى الطبيعة كركيزة إلى معرفة الله، وهذا ما نجده عند أغلب أقطاب التيارات الكلامية، والفلسفية.

ثانياً:- إثبات وجود الله :

إن محاولة النورسي الرد على الطبيعيين حملت بداخلها إثباتا لوجود الله، ذلك لأنه حين رد على استحالة تحقق أقوال الطبيعيين، إنما يثبت بطريقة غير مباشرة وجود الله، ومع هذا فلم يكتف النورسي بذلك، وسعى بكل طاقته، وعلمه إلى أن يحشد كافة الأدلة من أجل إثبات وجود الله، فقد كان النورسي يرى أن "الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق، إنما هي حقيقة صادقة لا مبالغة فيها قط، بل قد تكون قاصرة" (٥٤) وذلك لأن كل شيء في العالم يسند جميع الأشياء إلى خالقه، وإن كل أثر في الدنيا يدل على أن جميع الآثار هي من مؤثره هو، وأن كل فعل إيجاد في الكون يثبت أن جميع الأفعال الإيجادية إنما هي من أفعال فعله هو"(٥٥) ومن ثم يتضح مدى اهتمام النورسي بقضية إثبات وجود الله، حتى إننا نكاد نجد في كل صفحة من صفحات "رسائل النور" دليلاً على وجود الله، فقضية التوحيد وإثبات وجود الله ووحدانيته هي القضية الكبرى التي شغلت اهتمام النورسي، ولعل السبب في ذلك محاولة النورسي إرساء التوحيد في القلوب والعقول المسلمة، وإحياء الإيمان في القلوب من خلال إحياء وجود الله في نفوس البشرية، ولهذا فقد ذهب أحد الباحثين المعاصرين إلى أن قضية " إثبات وجود الله كانت شغل النورسي الشاغل في رسائل النور كلها، ولم يظهر في تاريخ الإسلام متكلم اهتم بهذه القضية بهذا التوسع العميق مثل

النورسي، حيث سود آلاف الصفحات بالحديث عنها، وتقديم الأدلة العقلية، والنقلية، والقلبية، والنفسية كلها، عارضاً إياها بأقوى منطق، وأبلغ كلام"[٥٦].

وإذا كان النورسي قد أكد على أهمية معرفة وجود الله، وإثباته بشتى الطرق لمواجهة الإلحاد، فإن علم الكلام القديم يرى أنه واجب على المكلف معرفة الله تعالى فيقول البغدادي "اتفق أهل السنة على أن الله تعالى كلف العباد معرفته وأمرهم بها، وأنه أمرهم بمعرفة رسول الله وكتابه، والعمل بما يدل عليه كتابه"[٥٧] ويرى الجويني أن "النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله واجبان"[٥٨] ويذهب ابن قائد النجدي السلفي إلى أنه "تجب معرفة الله تعالى شرعاً بالنظر في الوجود والموجود على كل مكلف قادر"[٥٩] ومن ثم يؤكد معظم علماء الكلام على أن معرفة وجود الله واجبة على كل مسلم.

وقبل أن نعرض لأدلة وجود الله عند النورسي كان من الضروري أن نعرض لأدلة وجود الله في علم الكلام القديم، والصياغات المختلفة للأدلة عندهم، وموقف النورسي من هذه الأدلة.

١- **دليل الحدوث** : إن دليل الحدوث هو الدليل البارز في المؤلفات الكلامية القديمة، لدرجة أننا نجد هذا الدليل موجودا في أغلب هذه المؤلفات، على الرغم من اختلاف الفرق والمذاهب،

ولقد اتخذ هذا الدليل العديد من الصور فنجد أن الأشعري يستدل على حدوث العالم من خلال حدوث الإنسان مستنداً في ذلك إلى القرآن فيقول "نبه القرآن على الحدوث من خلال اختلاف الصور والهيئات، وغير ذلك من اختلاف اللغات، وكشف لهم عن طريق معرفة الفاعل لهم بما فيهم، وفى غيرهم بما يقتضي وجود الله، ويدل على إرادته، وتدبيره حيث قال عز وجل ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات: ٢١) فنبههم عز وجل بتقلبهم في سائر الهيئات التي كانوا عليها على ذلك، وشرح بقوله عز وجل ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِن سُلاَلَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٢ –١٤) وهذا ما يقتضي الدلالة على حدوث الإنسان ووجود المحدث، من قبل أن العلم قد أحاط بأن كل متغير لا يكون قديماً، وذلك لأن تغيره يقتضي مفارقة حال كان عليها قبل تغيره، وكونه قديماً ينفى تلك الحال، فإذا حصل متغيراً بما ذكرناه من الهيئات التي لم يكن قبل تغيره عليها دل ذلك على حدوثها، وحدوث الهيئة التي كان عليها قبل حدوثها، إذ لو كانت قديمة لما جاز عدمها، وذلك لأن القديم لا يجوز عدمه[٦٠] ومن ثم فإن حدوث الهيئات يدل على محدث قادر.

وقد ذهب البغدادي إلى إقرار نفس الدليل من خلال حدوث الأعـراض، وإثباتـه أن حـدوثها يقتـضي وجـود محـدث صـانع"[٦١] وكـذلك أكـد البـاقلاني على نفس صيغة دليـل الحـدوث[٦٢] ومـن ناحية أخرى فإن دليل الحدوث عند أبى المظفر الإسفرايينى يقوم علـى حـدوث الأعيـان ولـيس فقـط الأعـراض[٦٣] وأن خـروج الكائنات من حال بخصائص معينة إلى حال بخصائص أخرى إنما يكون بيد خالقها.

ومما سبق يتضح أن المتكلمين بكل طوائفهم قد أكدوا على دليل الحدوث في إثبات وجود الله، مما جعل هذا الدليل هو عمدة الطبيعيات الكلامية، وينبغي أن نشير إلى أن المتكلمين قد أسسوا هذا الدليل بناءً على منهجية قياس الغائب على الشاهد، وذلك لأن إرجاع حدوث الأجسام إلى محدث مأخوذة من التشبه بالأفعال الإنسانية، حيث إن تصرفاتنا في الشاهد محتاجة إلينا، ومتعلقة بنا، واحتاجت إلينا لحدوثها، وهكذا يتم قياس احتياج العالم الحادث إلـى محـدث وهـو الله ومـن ثـم فممـا لاشـك فيـه أن " الطبيعيـات الكلامية قامت على دليل الحدوث الذي لا يعدو أن يكون عملية قياس الغائب - الإلهيات أو عالم الغيب، على الشاهد- الطبيعيات أو عالم الشهادة "[٦٤].

ولقد اهتم النورسي بهذا الدليل، وعبر عن موقفه منه، فهو وإن كان يأخذ على المتكلمين صعوبة طرقهم في الوصول لوجود الله،

وتعقدها إلا أنه يستشهد بحدوث الأعيان على حدوث العالم، كما سبق أن أكد ابن تيمية على ذلك، فنراه يقول " قال علماء الكلام، إن العالم متغير، وكل متغير حادث، وكل حادث لابد له من محدث، أي موجود، لذا فالكون لابد له من موجد قديم، ونحن نقول: إن الكون حادث، حيث نشاهد في كل عصر، وفى كل سنة، وفى كل موسم عالماً يرحل، ويحط آخر مكانه، تمضى الكائنات وتأتى أخرى، فالقدير ذو الجلال هو الذي يوجد هذا العالم من العدم كل سنة، بل في كل موسم، بل في كل يوم، ويعرضه أمام أرباب الشعور ثم يأخذه، ويأتي مكانه بآخر، وهكذا ينشر الواحد تلو الآخر في تعاقب مستمر معلقاً تلك العوالم بشكل متسلسل على شريط الزمان"[٦٥] ونلاحظ أن النورسي يبرز الحدوث ولكن بطريقة بسيطة يدركها الجمهور قبل الخاصة من خلال إدراك تبدل الأعيان وتغيرها، ولا شك أن هذا قد أشار إليه القرآن، وبهذا يكون النورسي قد عدل رؤية المتكلمين، وبسطها عما هي عليه حتى يستطيع أن يدركها جل المسلمين، ولهذا نجده في مواضع عديدة يؤكد على حقيقة الحدوث فيقول " إن حقيقة الحدوث قد استولت على الكون، فالعين ترى أكثرها، والعقل يرى القسم الآخر منها، ذلك لأننا نشاهد مع حلول الخريف في كل سنة يموت عالم عظيم، فتموت معه أفراد غير محدودة لمائة ألف نوع من النباتات، والحيوانات الصغيرة، كل منه بحكم كونه ذي حياة، ولكن ذلك

الموت يجرى في غير انتظام ... ومن ثم فإن إحداث عوالم ذات حياة، وإيجاد كائنات موظفة في هذه الدنيا إحداثاً وإيجاداً بكل علم وحكمة، وميزان وموازنة، انتظاماً ونظاما، استعمالاً بقدرة، واستخدامها برحمة في المقاصد الربانية، وفى الغايات الإلهية، وفى الخدمات الرحمانية، تدل بالبداهة على وجوب وجود ذات مقدسة جليلة، لا حد لقدرتها، ولا نهاية لحكمتها، وتظهر للعقول واضحة كالشمس" (٦٦).

٢- **دليل الممكن والواجب** : في المرحلة المتأخرة من علم الكلام تماهت الحدود بين علم الكلام، والفلسفة المشائية، وتأثرعلم الكلام بمصطلحات الفلسفة المشائية، ونتيجة لانتقاد الفلاسفة أمثال الفارابي، وابن سينا لدليل الحدوث فقد أدى هذا إلى عدول المتكلمين عن دليل الحدوث والاتجاه إلى دليل الممكن والواجب، وذلك لأن " الله في التصور الكلامي يظهر على أنه بان العالم، فإذا انتهى البناء استغنى العالم عن وجوده تعالى، فاستبدل المتكلمون تحت تأثير هذا النقد الحدوث بالإمكان"(٦٧) ولم ينتقل المتكلمون مرة واحدة من الحدوث إلى الإمكان، ولكنهم بعد نقد الفلاسفة مزجوا الحدوث بالإمكان، ثم انتقلوا كلية إلى الإمكان، ومن ثم يمكن القول بأن " المتكلمين بدأوا بالاعتماد على فكرة الحدوث وحدها، ثم مالوا إلى الجمع بينها وبين فكرة الإمكان، ثم أثاروا الاعتماد على الفكرة الأخيرة، كما نجده عند الجويني" (٦٨).

ويمكن إيضاح الصيغة الفلسفية لدليل الممكن والواجب كما وردت عند ابن سينا، والذي يرى أن "الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، وأن الممكن الوجود الذي متى فرض غير موجود لم يعرض منه محال، والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه أي لا فرض وجوده، ولا في عدمه، ويوضح ابن سينا مقولته بالقول إن الواجب الوجود قد يكون واجباً لذاته، وقد لا يكون بذاته، أما الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته لا لشيء آخر، أي شيء يلزم محال من فرض عدمه، وأما الواجب الوجود لا بذاته فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود مثلاً إن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها، ولكن عند فرض اثنين واثنين، والاحتراق واجب الوجود لا بذاته، ولكن عند التقاء القوة الفاعلة بالطبع، والقوة المنفعلة بالطبع، أعنى المحرقة والمحترقة "[٦٩] وقد تعرض هذا الدليل للنقد من قبل ابن رشد وابن تيمية.

وعلى الرغم من تعرض دليل الممكن والواجب للنقد، فقد استمر وجوده إلى الآن في مؤلفات علم الكلام الحديثة فقد أخذ به الإمام محمد عبده في [رسالته][٧٠] وكذلك مصطفى صبري في [موقف العقل والعلم] [٧١].

ولقد تعرض النورسي للدليل بالنقد لأن به صعوبات فيقول "أما موضوع الإمكان فقد قال المتكلمون، إن الإمكان متساوي الطرفين، أي إذا تساوى العدم والوجود بالنسبة إلى شيء ما، فلابد له من مخصص ومرجح وموجد، لأن الممكن لا يمكنه بداهة أن يوجد ممكناً آخر مثله، أي لا يمكن أن يوجد الممكن الآخر لأن وجوده يكون سلسلة دائرة مخلوقة من الممكنات، فلابد إذن من واجب الوجود يوجد الأشياء كلها، ولقد فند علماء الكلام (الدور أو التسلسل) وأثبتوا بطلانه باثني عشر برهاناً، وقطعوا سلسلة الأسباب والمسببات، وأثبتوا بذلك واجب الوجود، ونحن نقول-النورسي- إن إظهار الختم الخاص للخالق الجليل على كل شيء مختوم به لهو أسهل وأقوى وضوحاً من برهان انقطاع سلسلة الأسباب، ثم بلوغ إثبات الخالق جلا وعلا "[٧٢] ومن هنا نلاحظ أن النورسي ينتقد دليل الممكن والواجب مظهراً أن خطواته صعبة ومعقدة، ولهذا يرى أن تأمل يد الخالق البارزة على الأشياء أسهل بكثير من هذه الطريقة.

وعلى الرغم من نقد النورسي لدليل الممكن والواجب إلا أننا نجده يردد نفس مصطلحات الدليل في مواضع كثيرة من أعماله فيقول مثلاً " إن ما يشاهد في الكون من مرتبة والإمكان، والكثرة، والانفعال يستلزم بالبداهة الأولوية مرتبة الوجود، والوحدة، والفاعلية، فيدل بالضرورة على وجوب وجود الواجب الأحد

الفعال"(٧٣) وفى موضع أخر يقول "إن الواجب الوجود كما لا يشبه الممكن في الذات والماهية، كذلك لا يشبهه في أفعاله" (٧٤).

ومن جانب آخر فإن النورسي يرى أن الإمكان مستول على الكون فيقول "أن جهة الإمكان هو الآخر قد استولى على الكون وأحاط به، إذ نشاهد أن كل شيء سواء كان كلياً أم جزئياً، كبيراً أم صغيراً، وكل موجود من العرش إلى الفرش، ومن الذرات إلى السيارات يرسل إلى الدنيا بذاتية خاصة، وبصورة معينة، وبشخصية متميزة ... إن جميع هذه الإشارات والدلالات والشهادة الصادرة من حقيقة الإمكان تشكل بلا شك أحد جناحي هذه الشهادة العظمى للكون، لأنه بعدد جميع الممكنات الكلية والجزئية، وبعدد إمكانات كل ممكن من ماهية وهوية، وماله من هيئة أو صورة، وما يتميز به من صفة ووضعية، هناك إشارات، ودلائل، وشهادات على واجب الوجود سبحانه، يخصص، ويحدث، ويعين ،ولا حد لقدرته، ولا نهاية لحكمته" (٧٥).

ومما سبق يتضح أن النورسي كان مطلعاً على التراث الكلامي القديم، وطريقة إثباته لوجود الله سواء من خلال دليل الحدوث، أو دليل الممكن والواجب، ولقد اهتم النورسي باتخاذ موقفاً من هذين الدليلين، فعلى الرغم من نقده لدليل الحدوث إلا أنه أقر بما يسمى بحدوث الأعيان لا حدوث الأعراض، وقد أقر كذلك بدليل الممكن والواجب من خلال تصور استيلاء حقيقة الإمكان على الكون.

ولم يقف النورسي عند حدود اتخاذ موقف من الأدلة القديمة لإثبات وجود الله عند المتكلمين بل إن النورسي قد حشد العديد من الأدلة التي تثبت وجود الله، والتي تراعى الظروف المعاصرة، والمكتسبات العلمية والمعرفية التي اكتسبها النورسي من واقعه المعاصر، وإن كان النورسي يؤكد دوماً على أن منطلقه دائماً في إثبات وجود الله هو القرآن الكريم، فهو يرى أن " المقصد من القرآن الكريم ليس دروساً في تاريخ الخلقة، بل نزل لتدريس معرفة الصانع" (٧٦).

٣- **دليل التعاون :** يستدل النورسي من التعاون الكائن بين كافة موجودات الكون على أن لها إلها سخر الكائنات لهذا التعاون والتكامل فيقول "إن حقيقة التعاون تشاهد فيما هو خارج عن طوق المخلوقات الساعية لحفظ وجودها ومهامها، وصيانة حياتها - إذا كانت ذات حياة - وإيفاء وظيفتها ضمن هذه الانقلابات المضطربة المستمرة، والتحولات المتلاطمة الدائمة، فمثلاً إن سعى العناصر إلى إمداد الأحياء، وبخاصة من السحاب إلى النباتات، ومساعدة النباتات بدورها للحيوانات، ومعاونة الحيوانات للإنسان في اللبن السائغ في الأثداء، والمتدفق لإطعام الصغار، وتسليم حاجات الأحياء وأرزاقها الكثيرة جداً، والخارجة عن طاقتها وطوقها إلى أيديها، وجري الذرات الغذائية لبناء خلايا البدن... وما شابهها من الأمثلة الغزيرة لحقيقة التعاون الجارية بالتسخير الرباني،

وبالاستخدام الرحماني، تظهر بجلاء ربوبية رب العالمين العامة المحيطة[٧٧].

ومن ثم فإن النورسي يتخذ من دستور التعاون القائم في أرجاء وجود الكون دليلاً على إثبات وجود الله وعلى إثبات وحدانيته، وذلك " لأن معاونة الموجودات بعضها للبعض الآخر، وتجاوبها فيما بينها في الوظائف والواجبات، يدل على أن كل المخلوقات تحت تربية ورعاية مرب واحد أحد، وأن الكل تحت أمر مدبر واحد أحد"[٧٨] ويتضح من خلال النظر في دليل التعاون عند النورسي أنه يقوم على تأمل الكونيات، وإدراك الارتباط والتعاون فيما بين الموجودات، ولعل هذا ما دعانا إليه القرآن إلى التأمل في الكون، والتدبر في آياته.

٤- **دليل الاختراع :** يستمد النورسي دليل الاختراع من القرآن الكريم، ويرى أنه دليل قرآني صرف فيقول" وأما الدليل الاختراع المشار إليه بقوله تعالى﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ٢١) إن الله تعالى أعطى لكل فرد، ولكل نوع وجوداً خاصاً هو منشأ آثاره المخصوصة، ومنبع كمالاته اللائقة، إذ لا نوع يتسلسل إلى الأزل لإمكانه، ولبطلان التسلسل، ولأن هذا التغير في العالم يثبت حدوث بعض الموجودات بالمشاهدة، والبعض الآخر بالضرورة العقلية، ثم إنه ثبت بعلم أن الحيوانات والنباتات تكثر إلى أزيد من مائتي ألف نوع، ولكل نوع آدم، وأب

عال، فبسر الحدوث والإمكان يثبت بالضرورة صدور تلك الأوادم، والأباء للأنواع على يد القدرة الإلهية"(٧٩) ومن الملاحظ أن النورسي في عرضه لدليل الاختراع يعتمد على حقيقة الحدوث والإمكان في الكون، وكذلك على إبطال التسلسل حتى يستطيع أن يثبت أن كافة الأنواع في هذا العالم مخترعة على يد خالق واحد، ومن ثم فإن النورسي يتواصل أحياناً مع التراث الكلامي القديم، وذلك بتوظيف مصطلحاته في إطاره الفكري.

وما يلاحظ في صياغة النورسي صياغته لدليل الاختراع أنه يقلص دور الأسباب في حدوث الأشياء، وينفى قدرة الإنسان على الخلق، وذلك لأنه يرى الاختراع من خلال شمولية القدرة الإلهية، وفاعليتها، وينفى أي دور آخر سوى قدرة القادر على الاختراع، وأن قدرة الإنسان لا تكون لها قيمة إلا في الأمور الاعتبارية ويؤكد النورسي على أن القرآن الكريم يرسخ هذا الدليل بنفس صيغته التي تنفي دور الأسباب، وكل قوة ما عدا الله. فيقول " إن القرآن الكريم يرسخ هذا الدليل في آياته التي تبحث عن الخلق والإيجاد، ويقرر أنه لا مؤثر إلا الله وحده، فالأسباب لا تأثير لها تأثيراً حقيقياً وإنما هي ستائر أمام عزة القدرة وعظمتها، لئلا يرى العقل يد القدرة بالأمور الخسيسة بنظره الظاهر" (٨٠).

ونجد لدليل الاختراع أصولاً قديمة عند ابن رشد، وذلك لأن ابن رشد الذي انتقد أدلة المتكلمين سعى في الوقت نفسه إلى

تأسيس أدلة قرآنية لوجود الله، وذلك لأن الأدلة القرآنية برهانية، وتتفق مع العامة والخاصة معاً، وكان دليل الاختراع ضمن الأدلة التي ارتضاها لإثبات وجود الله فيقول " أما دلالة الاختراع فتقوم على أصلين أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان، والنبات، كما قال تعالى﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُواْ لَهُ﴾ (الحج: ٧٣) فإنا نرى أجساماً جمادية، ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعاً أن ههنا موجداً للحياة ومنعماً بها، وهو الله تبارك وتعالى، وأما السموات فنعلم من قبل حركتها التي لا تفطر أنها مأمورة بالعناية، ومسخرة لنا، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة، أما الأصل الثاني: فهو أن كل مخترَع له مخترِع، فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلاً مخترعاً له، وفى هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات، ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء أن يقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات"[٨١] وينبغي أن نشير إلى أن دليل الاختراع عند ابن رشد يختلف في صياغته عما هو عليه عند النورسي، لأن دليل الاختراع عند ابن رشد يؤسس على نظام السببي للعالم، الذي أكد عليه ابن رشد دوماً، في حين أن النورسي يقلص دور الأسباب وبالمقابل يؤكد على دور القدرة الإلهية في صياغته لهذا الدليل، وشتان الفارق بين هاتين الرؤيتين.

٥- **دليل العناية** : ويرى النورسي في هذا الدليل مدى أهمية العناية الموجودة في الكون، وذلك من خلال استقراء الموجودات، فالعناية تشتمل على حفظ الموجود في وجوده، الممنوح له بالخلق، إذ لو كانت المخلوقات تبقى موجودة بدون مدد من الله لكانت مستغنية عنه أي لصار وجودها واجباً لها، ويبرز النورسي دليل العناية بقوله " إن زبدة هذا الدليل رعاية المصالح والحكم في نظام العالم الأكمل، مما يثبت قصد الصانع وحكمته، وينفي وهم المصادفة، فعلى الرغم من أن كل إنسان لا يستطيع أن يستقرئ استقراءً تاماً رعاية المصالح، والانتظام في العالم، ولا يمكنه أن يحيط بها، فقد تشكل - بتلاحق الأفكار في البشرية عامة- علم يخص كل نوع من أنواع الكائنات، وذلك العلم ناشئ من القواعد الكلية المطردة في الكون، ومازالت العقول تكشف عن علوم أخرى، وحيث إن الحكم لا يجرى بكليته التي يتراءى منها القصد والشعور، والإرادة قد أسبغت على الكون كله، وجلت كل جوانبه، وخلعت على حلة الحكمة هذه حلة العناية التي تشف عن اللطف والتزيين، والتحسن، والإحسان"[٨٢].

ومن جانب آخر يبرز النورسي العناية من خلال تأمله في الكون فيقول عن الجبال " إن الجبال تعرفك بخدمتها وبحكمها، بتأمين سكون الأرض من تأثير الزلازل، ودمارها، وبتهيئة الأرض من غوائل الانقلابات الجارية في جوفها، وبإنقاذ الأرض من فيضان البحار،

وطغيان عوارمها، وبتصفية الهواء من الغازات المضرة، وبمحافظتها على المياه، وضمان ادخارها، وبجزئها المعاون المستلزم لحاجات الإحياء نعم: فما من نوع من أنواع الصخور التي هي في الجبال، ولا قسم من أقسام المواد التي هي علاجات لمختلف الأمراض والعاهات، ولا جنس من أجناس المعادن المتنوعة جداً، والتي تلزم الأحياء، كل هذا يدل على وجه التدبير"[٨٣].

وقد عرض ابن رشد للدليل في الصيغة فيقول "دليل العناية يبنى على أصلين: أحدهما أن جميع الموجودات هنا موافقة لوجود الإنسان، والأصل الثاني: أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار، والشمس والقمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة، والمكان الذي هو فيه أيضاً، وهو الأرض، وكذلك تظهر موافقة كثير من الحيوانات له، والنباتات والجمادات، وجزيئات كثيرة من الأمطار والنهار، والبحار، وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء، وكذلك تظهر العناية في أعضاء الإنسان، وأعضاء الحيوان، أعنى موافقة لحياته ووجوده، وبالجملة فمعرفة ذلك، أعنى منافع الموجودات، داخله في هذا الجنس، ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات"[٨٤].

لقد اهتم ابن تيمية بدليل العناية، وذلك من خلال تأمله لفعل الله في العالم، وعنايته بالأحياء فيقول "فماء العين والفم، والأذن فيهما مياه ورطوبة، فماء العين ملح، وماء الفم عذب، وماء الأذن مر، وإن العين شحمة والملوحة تحفظها أن تذوب، وهذه أيضاً حكمة تمليح ماء البحر فإن له سبباً وحكمة، فسببه سبوخة أرضه وملوحتها فهي توجب ملوحة مائه، وحكمتها أنها تمنع نتن الماء، بما يموت فيه من الحيتان العظيمة، فإنه لولا ملوحة مائه أنتن، ولو أنتن لفسد الهواء لملاقاته له، فهلك الناس بفساده، وإذا وقع أحياناً قتل خلق كثير فإنه يفسد الهواء حتى يموت بسبب ذلك خلق كثير"[٨٥] وقد سار ابن القيم على نفس درب أستاذه ابن تيمية في إقرار دليل العناية [٨٦].

ومن المحدثين نجد أن جمال الدين القاسمي قد أثبت العناية لله تعالى من خلال تأمل المحسوسات في الكون[٨٧] ومما سبق يتضح أن النورسي اتفق مع العديد من المفكرين وعلماء الكلام في دليل العناية.

٦- **دليل النظام**: ويذهب النورسي في دليل النظام إلى أن "وضع الأرض داخل المنظومة الشمسية، وجريانها بنظام متقن يدل على الله، ويرفض المصادفة، فلو كان للمصادفة أي تدخل- مهما كان ضئيلاً - في مثل هذه الأمور الجسام، لتوقع حدوث أخطاء تنجم عنها انقلابات كونية عظيمة، واصطدامات هائلة تدمر الكون،

وتجعله هباءً منثوراً، لأنه لو سمح للمصادفة أن تلعب لعبتها، فلربما توقف أحد هذه الأجرام الهائلة – بلا سبب – وتخرجه عن محوره، وبذلك تمهد السبيل لاصطدامات لا حد لها بين أجرام لا يحصرها العد "(٨٨) وإذا كان النورسي يرى ضرورة أن يكون هناك نظام في العالم، لأنه لا شيء يخضع للمصادفة، فإنه يشير من ناحية أخرى إلى تجليات النظام في هذا العالم فيقول " إن ما يتراءى ويتظاهر في الكائنات مجموعاً وأجزاء من نوع التنظيمات، المتلاحقة المتناظرة، والموازنات المتساندة الدالة على وجوب وجود الله، فهذه الكائنات في تصرف قبضتي " نظامه وميزانه" والشاهد بالتلاحظ والتناظر والتساند، على أن المقنن والأستاذ والنظام الواحد يفتحان منفذاً نظاراً إلى المطلوب، أي وجوب الوجود والوحدة تشهد فيه بلسان لا إله إلا الله " (٨٩).

و يستشهد النورسي في عرضه لدليل النظام بالآيات القرآنية على هذا الدليل فيقول ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً﴾ (الجن: ٢٨) ﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالعُرجُونِ الْقَدِيمِ﴾ (يس: ٣٩)، ويبرز النورسي العديد، والعديد، من الآيات التي تدل على النظام الموجود في العالم والكون، ليدلل بذلك على أن دليل النظام له أصوله القرآنية، ويشتق أسسه من القرآن.

وعلى الرغم من تأكيد النورسي على أهمية النظام في العالم، وأنه لا مكان للمصادفة في العالم، فإنه يرى في نفس الوقت أن الله

قادر على خرق هذا النظام فيقول " يظهر سبحانه بشواذ القوانين الكونية، وبخوارق عاداته، وبالتغيرات الظاهرية، وباختلاف الشخصيات، وبتبدل زمان الزوال والظهور، يظهر مشيئته وإرادته، وإنه الفاعل المختار، وأن اختياره لا يرضخ لأي قيد، ممزقاً بهذا ستار الرقابة والإطراء، وبهذا يتشتت الغفلة، ويصرف الأنظار، أنظار الإنس والجن من الأسباب إلى مسبب الأسباب"(٩٠) ومن هنا نلاحظ أن النورسي يتخذ من النظام القائم في العالم دليلاً على وجود الله إلا أنه يرى أن الله قادر على خرق هذا النظام، لأن إرادته فوق كل شيء، ولعل هذا امتداد لرؤية النورسي للأسباب على أنها مجرد ستائر وحجب فقط لا غير.

واتفق مع النورسي بعض المعاصرين حيث ذهب محمد عبده إلى " أن دعوة الإسلام إلى التوحيد لم يعدل فيها – الإسلام - إلا على تنبيه العقل البشرى، وتوجيهه إلى النظر في الكون، واستعمال القياس الصحيح، والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب، وتعاقد الأسباب والمسببات ليصل بذلك إلى أن للكون صانعاً واجب الوجود "(٩١) ولكن محمد عبده يؤكد على أهمية النظام في سياق النظام السببي للعالم.

ويذهب جمال الدين القاسمي في شرحه للنظام إلى أن "وجود الله تعالى يسطع على صفحات ذرات الكون، كالشمس ليس دونها حجاب، فإنه لما كان العالم في غاية النظام والإحكام استلزم بداهة

وجود مدبر عالم بديع الصنع، ويظهر في أننا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على حال من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض لا تنقضي عجائبه، ولا تنتهي غاياته، فبالضرورة هذا الترتيب المحكم لا يكون له وجود لولا وجود خالق، لنظامه، مريد لسيره في سنته"[٩٢].

وينبغي أن نقرر بأن هناك خلافاً واضحاً بين رؤية النورسي للنظام، ورؤية كل من محمد عبده، والقاسمي، لنفس الدليل، وهو أن دليل النظام عند النورسي يجيز إمكانية خرق النظام من قبل الله في حين أن محمد عبده، والقاسمي يؤكدان على أهمية العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات.

ومن الواضح أن ثمة تشابها بين دليل العناية من ناحية، ودليل النظام من ناحية أخرى فدليل النظام يقوم على أنه لا مصادفة في العالم، وأن هناك نظاما يحكم العالم، وعلاقات بين الأسباب والمسببات، وأن كل شيء قد خلق بقدر، في حين أن دليل العناية يرى أن الله قد اعتنى برحمته، وربوبيته بالعالم، وذلك في تعايش الكائنات والأطفال، فالعناية هي جزء ضروري من النظام الكائن في العالم، في حين أن النظام أشمل من العناية، ومع ذلك يبدو أن العناية هي شرط لازم للنظام الرباني في العالم.

٧- **دليل الاستقراء الكوني** : إن النورسي كان يرى وجود الله من خلال تأمل الكون بكل ما فيه من حركات، وكائنات، " فإن عالم الوجود بأسره هو لوحة تفكر في عين بديع الزمان، وكذلك فإن الإسلام قد دعانا في العديد من مواضع القرآن إلى التأمل في آيات الله الكونية، لمعرفة وجود الله فيها، فالنورسى يرى أن "كتاب الكون العظيم يتجلى فيه النظام بوضوح تام، بحيث يظهر النظام كالشمس في رابعة النهار، فتظهر معجزة القدرة في كل كلمة أو حرف فيه، فتأليف هذا الكتاب البديع فيه من الإعجاز الباهر فهذا الإعجاز الباهر في كتاب الكون وهو برهاننا على التوحيد يظهر بوضوح تام كالشمس الساطعة أن يكون، وما فيه ليس إلا آثار قدرة مطلقة، وعلم لا يتناهى، وإرادة أزلية " [(٩٣)].

ويبرز النورسي استقراءه للكون من خلال التأمل في موجوداته، ودلالتها على وجود الله سبحانه وتعالى فيرى أن ما في جوف الأرض من أنواع الينابيع، والمياه، والمعادن، والمواد، والأدوية التي يحتاج إلى كل منها ذوو الحياة قد ادخرت بحكمة، وأحضرت بكرم، وحزمت بتدبير، بحيث تثبت بداهة أن الجبال هي خزائن، ومستودعات ادخار تحت أمر القدير التي لا نهاية لقدرته، والحكيم الذي لا نهاية لحكمته"[(٩٤)] وكذلك فقد عرض النورسي لتأملاته حول الجبال، والبحار والحيوانات، والنباتات، ويؤكد النورسي على أن القرآن " يذكر الأشياء الكونية للاستدلال على صفات الخالق

جل جلاله ووجوده، فكما أظهر لفهم الجمهور كان أوفق للإرشاد مثلاً يقول ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ﴾ (الروم: ٢٢) ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: ١٩٠) [٩٥].

ولقد وجدنا الآلاف من الصفحات من رسائل النور مسودة في تأمل الكونيات ودلالتها على وجود الله سبحانه وتعالى، ولعل التأمل الكوني يصلح لعامة الناس وخاصتهم، ذلك لأنه تأمل في أعيان حولهم في كافة أرجاء الكون، ولعل دلالة كائنات العالم وحركات الكون على وجود الله، هو ما ينم عن وحدة الشهود لدى النورسي، أعنى أنه يرى في الأعيان والكائنات شهوداً على وجود الله تعالى.

ولهذا الدليل أصول له في علم الكلام التقليدي عند الجاحظ والغزالي وغيرهم، ولم يقتصر تأمل الكونيات على علم الكلام القديم، فقد قام المعاصرون بتأمل الكونيات وأبرزوا دلالتها على وجود الله سبحانه وتعالى فنجد حسين الجسر يتأمل ما في الكون من كائنات وحركات، ويتخذ منها دليلاً على وجود الله فيقول " ما الذي خصص كلاً من كائنات الجو والسحاب والرياح، والهواء، بما خصصه، وأحكم فيها المنافع على أكمل صنع، وأتم إبداع، فأحيا بها الأرض بعد موتها، وأغنى سكانها، وأظهر لأبصارهم مرئياتها إنه العليم الخبير القدير "[٩٦] والواقع أن الاستقراء الكوني يتداخل

تـداخلاً عميقـاً مـع أدلـة العنـاية والنظـام فـي العـالم، لأن اسـتقراء الكائنات في الكون يكشف عن وجود العناية والنظام فيهما، وهـو ما يعنى أن الأدلة كلها متداخلة ومتكاملة.

٨- **العلـم الحـديث وإثبـات وجـود الله :** فـي ظـل زحـف العلـم الغربي على العالم الإسلامي، كان من الضروري أن يترك هذا العلم أثراً واضحاً في عقول علماء الإسلام، وبالفعل نجد هذا الأثر في أراء العديد من هؤلاء العلماء، فالنورسى يدرك مدى أهمية العلم في إثبات وجود الله فيقول " إن كل علم في الحقيقة عبارة عن دساتير وقواعد كلية، وكلية القواعد تدل على حسن النظام، إذ مالا نظام له لا تجرى فيه الكلية، فالإنسان مع أنه قد لا يحيط بنفسه بالنظام كله، إلا أنـه يدركـه بجواسيس العلـوم، فيـرى أن الإنـسان الأكبـر - وهـو العالـم- منظم كالإنسان الأصغر سواء بسواء، فما من شيء إلا ومبنى على أسس حكيمة فلا عبث ولا شيء سدى" (٩٧).

ويؤكد النورسي على أن كل علم من العلوم التي نقرأها تبحث في النهاية عن الله، وتعرّف الخالق بلغة خاصة، فأصغوا إلى تلك العلوم، فيقـول عـن علـم الـصيدلة ودوره فـي إثبـات وجـود الله "لـو كانت صيدلية ضخمة في كل قنينة من قنانيها أدوية ومستحضرات حيوية، وضعت فيها بموازين حساسة، وبمقادير دقيقة، فكما أنها ترينا أن وراءها صيدلياً حكيماً، وكيميائيا ماهراً كذلك صيدلية الكرة الأرضية التي تضم أكثر من أربعمائة ألـف نوع من الأحياء - نباتاً

وحيواناً - وكل واحد منها في الحقيقة بمثابة زجاجة مستحضرات كيميائية دقيقة، وقنينة مخاليط حيوية عجيبة، فهذه الصيدلية الكبرى ترى حتى للعميان صيدليها الحكيم ذا الجلال، وتعرف خالقها الحكيم الكريم سبحانه بدرجة كمالها، وانتظامها، وعظمتها قياساً على تلك الصيدلية التي في السوق وفق مقاييس علم الطب الذي تقرءونه"[٩٨] ويرى النورسي أن علم الهندسة بل وكل العلوم تدل أيضاً على وجود الله.

ومن ثم فإن النورسي يرى أن " كل علم من العلوم العديدة جداً يدل على خالق الكون ذي الجلال - قياساً على ما سبق - ويعرفه لنا سبحانه بأسمائه الحسنى، وذلك بما يملك من مقاييس واسعة، ومرايا خاصة، وعيون حادة باصرة، ونظرات ذات عبرة"[٩٩] ويتضح هنا أن النورسي قد وظف نتائج العلم المعاصر من أجل التدليل على إثبات وجود الله، ولعل هذه الممارسة الجديدة للنورسى هي جزء من إطار عام في إسهام المحدثين في علم الكلام والتي تأثرت في مجملها بالعلم.

والواقع أن العلم المعاصر وإن كان وظفه البعض في إثبات العقائد إلا أنه قد أدى بالبعض إلى الكفر والإلحاد فيقول الجسر "طلبة العلم لا تنقضي مدة إفادتهم في المدارس إلا وقد تشربت قلوبهم أن لا فاعل في الأكوان إلا الطبيعة، وحركة أجزاء المادة، وينحل عقدة اعتقادهم بأن للعالم إلهاً خالقاً، فيخرجون من تلك

المدارس وقد فارقوا دين آبائهم، وملة أسلافهم"(١٠٠) إلا أن الجسر رغم تأكيده على دور العلم في نشر بعض النزعات الإلحادية، إلا أنه يرى أن أحق الناس بالإيمان هم العلماء فيقول "إن العلماء الذين يطلعون على تفاصيل مباحث التشريح، والفسيولوجيا، لهم أسرارها، ودقائقها، وحكمها، وهم الجديرون بأن يكونوا من أقوى الناس إيماناً بوجود إله العالم الخالق الحكيم المدبر العليم، إنهم جديرون بذلك أكثر من بعض علماء الكلام الذين يقيمون الأدلة الإجمالية على ذلك"(١٠١) ولهذا فقد وظف الجسر بعض نتائج العلوم أيضاً للتدليل على إثبات الخالق الحكيم الواحد.

ويذهب محمد جمال الدين القاسمى إلى أن مزايا العلم كثيرة في إثبات وجود الله، فكلما ازداد المرء علماً ومعرفة بالعلوم ازداد معرفة بموجد الكون فيقول " كلما ازداد المرء علماً بالفنون الكونية، ورسخت قدمه في العلوم الطبيعية ازداد بموجد الكون معرفة، وبالآيات الدالة عليه بصيرة، وكلما قلت معارفه ابتعد عن الخالق بنسبتها، وهكذا كلما راقت أسواق العلوم الحكيمة، وتبينت أسبابها، كان الاعتقاد بوجود الله أشد وأقوى "(١٠٢) ولعل هذا الكلام هو نفسه ما أكد عليه الغمراوى بقوله" إن النظر العلمي يمضى في بحثه عن وحدانية النظام في الكون، كنتيجة لازمة لوحدانية الخالق" (١٠٣).

وعلى الرغم من اتجاه أغلب علماء الدين المعاصرين إلى توظيف العلم للاستدلال على وجود الله، وذلك حتى يثبتوا وجود

الله، ويثبتوا في الوقت نفسه عدم تعارض عقائد الإسلام مع نتائج العلم المعاصر، إلا أن العقاد ينتقد هذا بقوله إن العلم محدود، في حين أن المباحث الإلهية مطلقة فيقول " أما العلوم الطبيعية نفسها فليس من شأنها أن تخول أصحابها القول الفصل في المباحث الإلهية، والمسائل الأبدية، لأنها من جهة مقصورة على ما يقبل المشاهدة والتجربة والتسجيل، ومن جهة أخرى مقصورة على نوع واحد من الموجودات، وهى بعد هذا وذاك تتناول عوارض الموجودات، ولا تتناول جوهر الوجود، وهو لا يدخل في تجارب علم من تلك العلوم"[١٠٤] ورغم رفض العقاد لفضل العلوم الطبيعية في المسائل الإلهية إلا أنه يرى أن العلوم الطبيعية يحق لها إبداء الرأي في المسألة الإلهية، وهو ما يعنى أنه يمكن الاستشهاد بآراء هذه العلوم في المسألة الإلهية، ولكن العلم الطبيعي يحق له إبداء الرأي في هذه المسألة بحق العقل، والدليل.

ومن هنا نلاحظ مدى انتشار توظيف العلوم في إثبات قضية التوحيد الأولى وهى إثبات وجود الله، ولعل هذه المسألة لم تكن مطروحة بمثل هذه الصورة في علم الكلام القديم، وإن كان علم الكلام القديم قد استشهد بالعناية في الكائنات، والموجودات، إلا أن طرح علماء الكلام المعاصرين لقضية توظيف العلم لإثبات وجود الله، جعل من الدليل العلمي هو الدليل الجديد في عصر العلم يضاف إلى ما طرحه علم الكلام القديم، وهو دليل طرحته

بقوة الظروف المعاصرة، والتي احتل فيها العلم المكانة البارزة في الأوساط الثقافية، ولعل هذا يؤكد على قدرة الإسلام من خلال علمائه ومفكريه على التفاعل مع المستجدات الجديدة، ويؤكد من ناحية أخرى على قدرة الإسلام على الاحتواء والتكيف مع الجديد.

٩- **الوجدان الحي أو الفطرة الشاعرة** : يرى النورسي في هذا الدليل أن الوجدان الحي، أو الفطرة الشاعرة هي أيضاً دليل على وجود الله فيقول " إن الوجدان لا ينسى الخالق مهما عطل العقل نفسه،وأهمل عمله، بل حتى لو أنكر نفسه فالوجدان يبصر الخالق ويراه، ويتأمل فيه، ويتوجه إليه، والحدس - الذي هو سرعة انتقال في الفهم - يحركه دائماً وكذا الإلهام- الذي هو الحدس المضاعف- ينوره دوماً، والعشق الإلهي يسوقه ويدفعه دوماً إلى معرفة الله تعالى ذلك العشق المنبعث من تضاعف الشوق المتولد من تضاعف الرغبة الناشئة من تضاعف الميلان المغروز في الفطرة، فالانجذاب والجذبة المغروز في الفطرة ليس إلا من جاذب حقيقي "(١٠٥)

ويبرز النورسي دليل الفطرة من خلال تحليله لحالات القلق والآلام التي يتعرض لها الإنسان فيرى أن إيمان الإنسان بوجود الله يحميه من القلق الرهيب الذي ينتابه أحياناً، ومن ثم " فإنه لا خلاص للقلوب والأرواح من قبضة القلق الرهيب، ومن دوامات الخوف والاضطراب، ومن ظمأ الضلالة وحرقة نار البعد عن الله إلا بمعرفة

خالق واحد أحد، إذا ما سلم أمر القلوب والأرواح، وأمر كل الموجودات إلى خالق واحد أحد تجد راحتها، وتحظى بخلاصها من عناء تلك الزلازل النفسية المدمرة، وتسكن من ذلك القلق، وتستقر وتطمئن "[١٠٦]..

ومن ناحية أخرى فإن الوجدان الحي لدى الإنسان، يدرك مدى ما يتعرض له الإنسان من آلام ويرى نفسه في منتهى العجز، مما يجعل انتسابه إلى الله تعالى قوة لا حدود لها، وحماية له من الآلام فيقول النورسي " إن الإنسان هو ماكنة حيوية، يتألم بآلاف الأنواع من الآلام، ويتلذذ بآلاف الأنواع من اللذائذ، ومع أنه في منتهى العجز، فإن له من الأعداء مالا يحد سواء من الماديين أو المعنويين، ومع أنه في غاية الفقر، فإنه له رغبات باطنة وظاهرة لا تحصر، فهو مخلوق مسكين يتجرع صفات الزوال والفراق باستمرار، فرغم كل هذا فإنه يجد في انتسابه إلى السلطان ذي الجلال مستنداً قوياً ومركزاً عظيماً يحتمي إليه في دفع أعدائه كافة"[١٠٧].

ومن ثم فإن النورسي يثبت من خلال بعد عاطفي ووجداني وجود الله فيقرر أن " وجدان الإنسان لا ينسى الله قط، لما غرز فيه من نقطة الاستمداد، والاستناد حتى لو عطل الدماغ في أعماله فالوجدان لا ينسى لأنه منهمك بهاتين الوظيفتين المهمتين كالآتي:- إن قلب الإنسان مثلما ينشر الحياة في أرجاء الجسم، فالعقدة الحياتية في الوجدان - وهى معرفة الله - تنشر الحياة في آمال

الإنسان وميوله المتشعبة في مواهبه واستعداداته غير المحدودة، كل بما يلائمه فتفطر فيها اللذة والنشوة، وتزيدها قيمة، وتدفعها شأناً، بل تبسطها وتصقلها، وهذه هي نقطة الاستمداد ثم إن معرفة الله هي نقطة استناد وحيدة للإنسان تجاه تقلبات الحياة ودواماتها، وتزاحم المصائب وتوالى النكبات، إذ لو لم يعتقد الإنسان بالخالق الحكيم الذي أمره كله حكمة ونظام، وأسند الأمور والحوادث إلى المصادفات العمياء، وركن إليها ما يملكه من قوة هزيلة لا تقاوم شيئاً، فسينتابه الفزع والرعب - من هول ما يحيط به من بليات - وسيشعر بحالات أليمة تذكر بعذاب جهنم، وهذا مالا يتفق، وكمال روح الإنسان المكرم، إذ يستلزم سقوطه إلى هاوية الذل والمهانة، مما ينافى روح النظام المتقن في الكون، وهذه هي نقطة الاستناد"[١٠٨].

ويتضح من هذا الدليل أن النورسي لا يتخذ من العقل فقط أداة للوصول إلى معرفة الله بل يتخذ من الوجدان أيضاً وسيلة إلى معرفة الله، وهو بهذا ينحو منحى جديد في اعتبار الوجدان والذوق وسيلة لإدراك وجود الله، وهو بهذا يخالف بناء علم الكلام القديم الذي يعتمد على العقل وحده في إدراك وجود الله.

ومن ناحية أخرى فقد سبق أن قال بهذا الدليل ابن تيمية حيث قال: "إن الله سبحانه خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق، والتصديق به[١٠٩] فالخلق جميعاً مضطرون على الإقرار بالخالق،

وأنه أكبر، وأكمل، وأعظم من كل شيء، والإقرار بالخالق يكون فطرياً ضرورياً لمن سلمت فطرته، وقد يحتاج إلى الأدلة عند كثير من الناس عند تغير فطرته"[١١٠] ومن هنا نلاحظ أن ابن تيمية يتخذ من الفطرة أداة لإثبات وجود الله، ويرى أن استخدام الأدلة الأخرى إنما يكون لمن فسدت فطرته، ولعله في هذا يتشابه مع ما ذهب إليه النورسي من إثبات وجود الله من خلال الوجدان الذي يشترط فيه أن يكون وجداناً حياً، وليس وجداناً ميتاً، والواقع أن دليل الفطرة الشاعرة أو الوجدان الحي قد جاء في العديد من آيات القرآن الكريم، أعنى أنه دليل قرآني، وأننا يجب أن ننبه إلى أن الصياغة النورسية لهذا الدليل صياغة جديدة، اعتمدت على حيوية الإنسان ومشاعره، ودورها في إثبات وجود الله، وهنا نلحظ بعض الملامح القلبية في شخصية النورسي في هذا الدليل، ولهذا نقول بأنه رغم اتفاق النورسي مع السلف في هذا الدليل إلا أنه صياغته قد اختلفت عن الصياغة السلفية والكلامية لهذا الدليل، وهو ما يعنى أن ثمة روحاً جديدة في عرض النورسي لهذا الدليل، تقوم على محاولة مس مشاعر الإنسان ووجدانه من خلال تأمل حالات القلق والألم التي يمر بها في حياته، ودور إيمان الإنسان بوجود الله في تقويه الروح الإنسانية.

١٠- **دليل الإجماع** : على الرغم من إن أغلب علماء الكلام قديماً كانوا يتخذون من قضية إثبات وجود الله الطريق إلى إثبات

بقية قضايا علم الكلام، ولكن النورسي الذي رأى ضرورة الاعتماد على القرآن الكريم في إثبات وجود الله أي أنه ينطلق من السمع وليس العقل لكي يثبت وجود الله - مخالفاً بذلك علماء الكلام القدماء – كما أن النورسي يتخذ من إجماع الرسل، والأولياء، والأصفياء دليلاً على وجود الله سبحانه ومن ثم نجد أن النورسي يربط بين السمعيات والإلهيات فيرى أن نبوة محمد ﷺ تبين للبشرية جمعاء وجود الله ووحدانيته في جميع أقواله الصادقة بمعجزاته الباهرة، وبشهادة الأنبياء عليهم السلام وتصديق الأديان كلها، فهو ﷺ يظهر ذلك النور باسم المصطفين الأخيار من البشرية الذين اتخذوا في هذه الدعوة، ترى هل يمكن أن يتسلل الباطل إلى مثل هذه الحقيقة الباهرة التي تنال هذا القدر من التصديق، وتبصيرها العيون النافذة في الحقائق، فتراها واضحة جلية خالصة لا شائبة فيها! (١١١).

ومن ثم فإن النورسي يرى أن إجماع جميع الأنبياء والأولياء والأصفياء على الوحدانية لهو دليل آخر على وجود الله فيقول " إن جميع الأنبياء عليهم السلام الذين هم أصحاب الأرواح النيرة في النوع الإنساني مستندين إلى معجزاتهم الظاهرة والباهرة، وجميع الأولياء الذين يمثلون أقطاب القلوب المنورة معتمدين علي كشفياتهم وكراماتهم، وجميع الأصفياء والعلماء الذين يمثلون أرباب العقول النورانية مستندين إلي تحقيقاتهم العلمية يشهدون علي

وجود الواحد الأحد الخالق لكل شئ، ويدلون على كمال ربوبيته ووحدانيته" (١١٢).

وإذا كان النورسي يتخذ من إجماع الرسل والأولياء والأنبياء دليلاً على وجود الله فإنه يرى أن الوحي نفسه دليل آخر على وجود الله، فيقول " إن تواتر مائة ألف من الأنبياء عليهم السلام واتفاقهم في جميع إخباراتهم الصادقة من الوحي الإلهي، ودلائل معجزات الكتب المقدسة، والصحف السماوية التي هي الوحي المشهود وثماره، والتي صدقها الأكثرية المطلقة للبشرية، امتدت بها، واهتدت بهديها، جعلت السائح يفهم بداهة أن الوحي حقيقة ثابتة لا مراء فيها" (١١٣).

ويتضح من هذا الدليل أن النورسي يتخذ من النبوات وإجماع الأولياء والعلماء دليلاً على وجود الله، ولا شك أن مسألة إجماع الأنبياء على وجود الله مسألة جديدة طرحها النورسي في علم الكلام لم نعهد اتخاذها دليلاً على وجود الله في علم الكلام القديم، وبذلك أيضاً يتخذ النورسي السمعيات كأداة للتدليل على الإلهيات، ويرى أن الوحي دليل أيضاً على وجود الله، ومن هنا يتضح مدى ربط النورسي بين قضايا علم الكلام المختلفة في وحدة جدلية يتداخل بعضها في بعض، ويؤدى بعضها إلى بعض، كما أن محاولة النورسي إثبات وجود الله، من خلال السمعيات يعني أن النورسي يوظف أي دليل عقلي أو سمعي من أجل إثبات وجود الله وهو ما يعنى أن

قضية وجود الله وإثباتها هي القضية المركزية الملحة في فكر النورسي التي يحشد لها أي دليل يؤدى إلى إثباتها سواء أكان سمعياً أم عقلياً.

ثالثاً:- إثبات الوحدانية:

يأتي إثبات صفة الوحدانية لله تعالى بعد مسألة إثبات وجود الله، ولعل صفة الوحدانية من أهم صفات الله جل جلاله، ولقد أقام القدماء والمحدثون أدلتهم على إثبات وجود الله في مؤلفاتهم، ولقد قام علم الكلام القديم في إثباته للوحدانية بناء على دليل التمانع كما هو عند الأشعري[١١٤] وقد صاغه الباقلاني في أنه " لو جاز أن يكونا اثنين أو أكثر فيريد أحدهما شيئاً، ويريد الآخر ضده، فلا يخلو أن يتم مرادهما، أو أن يتم مراد أحدهما دون الآخر، ولا يجوز أن يتم مرادهما لأن في إتمام مراد أحدهما عجز الآخر، لأنه تم ما يريد، وفى ذلك تعجيز لكل واحد منهما، لأنه تم ما لا يتم مراد واحد منهما، فقد ثبت عجزهما أيضاً، ومن يكون عاجزاً ليس بالإله، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر، فالذي تم مراده هو الإله، والذي لم يتم عاجز ليس بالإله فلم يكن إلا إله واحد"[١١٥] ولقد ذهب إلى إقرار دليل التمانع العديد من علماء الكلام، وعلى الرغم من إجماع المتكلمين شبه الكامل على أهمية هذا الدليل، إلا أن ابن رشد قد انتقد هذا الدليل، ويرى أن "وجه الضعف في دليل الممانعة - لدى الأشاعرة - أنه كما لا يجوز في العقل أن يختلفا قياساً على

المريـدين فـي الـشاهد يجـوز أن يتفقـا وهـو أليـق بالآلهـة مـن الخـلاف"[١١٦] كمـا يـرى ابـن رشـد أن دليـل الممانعـة " لا يجـرى مجرى الأدلة الشرعية والطبيعية أما كونه ليس يجـرى مجرى الطبع فلأن ما يقـولون في ذلك ليس برهاناً، وأما كـونه لا يجـرى مجرى الـشرع فـلأن الجمهـور لا يقـدرون علـى فهـم مـا يقولـون مـن ذلـك، فضلاً عن أن يقع لهم به إقناع "[١١٧] ومن ناحية أخرى يرى ابن رشد أن أدلة الشرع في إثبات الوحدانية في ثلاث آيات ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ آلِهَـةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (الأنبياء: ٢٢) ﴿مَـا اتَّخَـذَ اللهُ مِـن وَلَـدٍ وَمَـا كَـانَ مَعَهُ مِنْ إِلَـهٍ إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (المؤمنون: ٩١) ﴿قُلْ لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُـونَ إِذاً لاَّبْتَغَوْاْ إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً﴾ (الإسراء: ٤٢) ويقـوم ابـن رشـد بتفـسير هـذه الآيـات حتـى يثبـت الوحدانيـة مـن خلالهـا دون الدخول في المجادلات الكلامية والجدلية التي أثارها المتكلمون.

ولقـد أقـر دليـل التمـانع الكلامـي مـن المعاصـرين الـشيخ حـسين الجسر"[١١٨] والـشيخ محمـد عبـده[١١٩] وهنـا نتساءل مـا هـو موقـف النورسي من إثبات الوحدانية ؟ وما هي الطرق التي اتبعها في إثباتها، وما هي حدود الاتفاق والاختلاف بينه وبين علم الكلام القديم؟.

وفى الواقـع إن النورسـي فـي إثبـات وجـود الله يثبـت فـي نفـس الوقت وحدانية هذا الإله، وذلك لأن دليل التعاون الذي يكشف عـن وحدة نظام العـالم يكشف في الوقت نفسه عن وحدانية فاعل هذا

التعاون، كما أن النظام الواحد السائد في العالم يكشف عن وحدانية الله، وكذلك فإن فعل العناية الواحد في الكائنات إنما يكشف في الوقت نفسه عن وحدانية الله.

ويرى النورسي أن النظام القائم في الكون يؤكد على وحدانية الله فيقول" لو كان معه آلهة تداخله في الخلق والإيجاد والربوبية لفسد نظام الكون كله واختل، بينما يشاهد أكمل نظام وأدقه في كل شيء، ابتداء من جناح ذبابة صغيرة، ومن بؤبؤ عينها، ومن حجيراتها الصغيرة، وانتهاء إلى الطائرات الجوية، تلك هي الطيور التي لا تعد ولا تحصى، وإلى المنظومة الشمسية، ففي كل شيء في الوجود يرى أكمل نظام سواء كان جزئياً أم كلياً، صغيراً أم كبيراً، مما يثبت هذا النظام الأكمل إثباتاً لا يحتمل الشك، وأن الشرك محال وجوده، وأنه معدوم أصلاً، ويثبت أيضاً وجود واجب الوجود ووحدته"[(١٢٠)] والواقع أن النورسي يتفق مع الماتريدي في اتخاذ النظام دليلاً على الوحدانية " فهذا الاتساق والنظام لا يكون من فعل أكثر من مدبر واحد، فلو كانا اثنين لاختلفا في تغيير العالم، وفسد العالم، لكن العالم ليس بفاسد، ويقول الماتريدي أنه لو كان من أكثر من واحد لتقلب فيه التدبير نحو تحول الأزمنة من الشتاء إلى الصيف، أو تحول خروج الإنزال ومنعها، أو تقدير السماء والأرض، أو تسيير الشمس والقمر والنجوم، أو أغذية الخلق، أو تدبير معاش جواهر الحيوان، فإذا دار كله عن سلك واحد، ونوع من التدبير

واتساق ذلك عن سنن واحد لا يتم بمدبرين لذلك لزم القول بالواحد" [١٢١].

ويؤكد النورسي أنه " إذا ما استبعد عقلك أن بديعاً واحداً هو المالك لهذه المملكة، وهو الذي يديرها، فما عليك إلا قبول ملايين الصانعين المبدعين، بل بعدد الموجودات كل منها ند للآخر، ومثيله، وبديله، ومتدخلة في شؤونه ؟! مع أن النظام المتقن البديع يقتضي عدم التدخل، فلو كان هناك تدخل طفيف، ومن أي شيء كان، وفى أي أمر من أمور هذه المملكة، لظهر أثره واضحاً، إذ تختلط الأمور وتتشابك إن كان هناك سيدان في قرية أو سلطانان في مملكة، فكيف بحكام لا يعدون، ولا يحصون في مملكة منسقة بديعة؟![١٢٢] وهنا نلحظ إشارة طفيفة إلى دليل التمانع، وإن كان يرى هذا التمانع من خلال وحدة النظام في العالم.

ومن ناحية أخرى فإن النورسي يثبت الوحدانية من خلال ختم الوحدانية الذي يتجلى في وحدة صور النباتات، والحيوانات، والإنسان، وأغلب مخلوقات الأرض، فيرى النورسي أن "علامة الوحدة ظاهرة في هذا العالم، وآية التوحيد واضحة بينة، وذلك لأن قسماً من الأشياء رغم أنه واحد فهو موجود في العالم كله، وقسماً آخر رغم تعدد أشكاله فإنه يظهر وحدة نوعية مع أقرانه، لتشابهه وانتشاره في الأرجاء، وحيث إن الوحدة تدل على الواحد كما هو معلوم لذا يلزم أن يكون صانع هذه الأشياء ومالكها واحدا أحدا"[١٢٣].

ومن هنا نلاحظ أن النورسي قد سلك مسلكاً مميزاً في إثبات الوحدانية يعتمد فيه على وحدة النظام في العالم وهو في هذا يتفق مع ما ذهب إليه الماتريدي من قبل، ولكن النورسي زاد في البرهان على الوحدانية من خلال إدراك ختم الوحدة القائم في العالم، والمخلوقات، والذي يؤدى بدوره إلى القول بأن خلق هذا العالم واحد، فاستقراء الوحدة الكائنة في صور الموجودات والكائنات قد برهن على وحدانية الله، وبذلك يكون النورسي قد خالف المتكلمين القدماء في إثباتهم للوحدانية من خلال دليل التمانع.

ومن جانب آخر يؤكد النورسي على أن في الوحدانية سهولة مطلقة، وفى الكثرة امتناع مطلق فيقول "إن الأفعال التي تتم بأصول الوحدة، ومن مركز واحد، بتصرف واحد، وبقانون واحد تورث سهولة مطلقة، بينما إذا كانت تدار من مراكز متعددة، وبأيد متعددة تنجم مشكلات عويصة"[(١٢٤)] ومن ثم فإن خلق كل شيء بالنسبة إلى الواحد يكون كخلق شيء واحد، فعندما يسند إيجاد الموجودات جميعاً إلى الصانع الواحد، يسهل الأمر كسهولة إيجاد مخلوق واحد، بينما إذا أسند للكثرة يصعب - على هذه الكثرة - أمر إيجاد مخلوق واحد بقدر صعوبة إيجاد جميع الموجودات، فيكون خلق بذرة واحدة صعباً ومشكلاً كخلق شجرة، ولكن إذا أسند الإيجاد إلى صانعة الحق، يسهل الأمر حتى يصبح إيجاد الكائنات كلها كإيجاد شجرة واحدة، والشجرة كالبذرة، والحبة كالربيع، والربيع

كالزهرة، فالأمر يسهل ويكون هينا"[١٢٥] ويتفق النورسي مع ما ذهب إليه محمد رشيد رضا من القول بأن عقيدة التوحيد بها سهولة مطلقة فيقول " إن عقيدة التوحيد القرآني هي أعلى المعارف التي ترقى بالإنسان إلى أعلى ما خلق من الكمال الروحي والعقلي والمدني، وقد صرح علماء الإفرنج بأن سهولة فهم هذه العقيدة، وموافقتها للعقل والفطرة هي السبب الأكبر لقبول الأمم الإسلام، وانهزام النصرانية أمامه "[١٢٦].

ومما سبق يتضح أن النورسي قد خالف المتكلمين في اتخاذ دليل التمانع كأداة لإثبات وجود الله وأقر النظام الموجود في العالم، وختم الأحدية الموجود في الكائنات كوسيلتين لإقرار الوحدانية ومن جانب آخر يرى أن اتخاذ الوحدانية كسبيل لرؤية الخالق فيه سهولة مطلقة، في حين أن في الكثرة صعوبات واستحالات لدرجة الامتناع، وبهذا يكون النورسي قد أقر منحى جديدا في إثبات الوحدانية مخالفا لعلم الكلام القديم في بعض جوانبه، وهذه الرؤية لإثبات الوحدانية عند النورسي هي رؤية قرآنية، لأن النظام الكائن في العالم قد أقره القرآن وأشار إليه في العديد من آياته.

رابعاً:- الأسماء والصفات :

١ - الأسماء :

إن قضية الأسماء والصفات من القضايا المهمة في علم الكلام القديم، وكذا في الإسهامات المعاصرة لعلم الكلام وذلك لأن

"أصل الإيمان وقاعدته التي ينبني عليها هو الإيمان بالله وبأسمائه وصفاته، وكلما قوى العبد بذلك، وبإيمانه به، وتعبد لله بذلك قوى توحيده، ومن جحد شيئاً من أسماء الله وصفاته فقد أتى بما يناقض التوحيد وينافيه، فمعرفة الأسماء والصفات الخاصة بالله هي أساس التوحيد فهذه المعارف - عن الله - التي تحصل للقلوب بسبب معرفة العبد بأسمائه، وصفاته، وتعبده بها لا يحصل العبد في الدنيا أجل ولا أفضل ولا أكمل منها، وهى أفضل العطايا من الله لعبده، وهى روح التوحيد وروحه" (١٢٧).

ولقد ميز الرازي بين الأسماء والصفات، وبيّن ميزات كل منهما، فيرى أن " الاسم أشرف من الصفة من وجهين أحدهما : أن الاسم يدل على الذات، والذات أشرف من الصفة، الثاني: أن الاسم مختص بالشيء لا يزول عنه، وأما الصفة فقد نزول عن الشيء، وقد تحصل أيضاً بغير ذلك الشيء، وأيضاً الصفة أشرف من الاسم من وجه آخر، وهو أن الاسم لا يفيد إلا الذات المبهمة، والصفة تكشف عن كيفيات الماهيات وتفيد معرفة حقائقها على التفصيل، ولذلك فإن كل من أراد تعريف حقيقة فإنه لا يمكنه تعريفها إلا بذكر صفاتها وأحوالها "(١٢٨).

وقد اختلف القدماء حول أسماء الله تعالى سواء في إثباتها أو نفيها، " فهناك طائفة تثبت الصفات، وتنفى الأسماء، وهو مذهب الطائفة التي ترى أن حقيقة الله غير معلومة للبشر وقول ثاني يثبت

الأسماء، وينفى الصفات، وهو قول بعض الفلاسفة والمعتزلة الذين يرون أن كمال الله تعالى في وحدانيته، ووحدانية الله تقتضي التنزيه عن كل زائد حتى عن الصفات، وقول ثالث وهو إثبات الأسماء والصفات، وعليه كثير من المتكلمين وبخاصة الأشعرية والماتريدية، وهو مذهب أبى حنيفة النعمان"[(١٢٩)] بل وسائر أئمة أهل السنة.

وقد اختلف القدماء كذلك في كون أسماء الله تعالى توقيفية أي وردت في الشرع أم لا، فقد ذهب البغدادي إلى أن " دليل العبارة عن أسمائه فليس إلا الشرع "[(١٣٠)] وقد ذهب التفتازاني إلى أنه "لا خلاف في جواز إطلاق الأسماء والصفات على الباري تعالى إذا ورد إذن الشرع، وعدم جوازه إذ ورد منعه، وإنما الخلاف فيما لم يرد به إذن ولا مانع، وكان هو موصوفاً بمعناه، ولم يكن إطلاقه عليه مما يستحيل في وصفه، فعندنا لا يجوز، وعند المعتزلة يجوز، وإليه مال القاضي أبو بكر منا، وتوقف إمام الحرمين، وفصل الإمام الغزالي رحمه الله بجواز الصفة، وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم" [(١٣١)].

ولقد كانت هناك خلافات كثيرة حول علاقة الاسم، والمسمى، والتسمية، وهى خلافات جدلية فارغة، تعبر في المقام الأول عن نوع من الترف العقلي، والفراغ الفكري، ولقد وصف الغزالي هذا الجدال العقيم بأنه " الطويل الذيل، القليل النيل"[(١٣٢)] وكذلك ذهب الرازي إلى أنه " كان اللائق بالعقلاء ألا يجعلوا هذا الموضع

الرازي إلى أنه " كان اللائق بالعقلاء ألا يجعلوا هذا الموضع مسألة خلافيـة "(١٣٣) والواقـع أن الجـدل الكلامـي حـول قـضايا عديـدة، ومسائل فرعية في علـم الكـلام قـد أفقـد موضـوعات عديـدة قيمتهـا، ولعـل الخـلاف حـول علاقـة الاسـم، والمـسمى، والتـسمية أحـد الموضوعات الجدلية التي لا معنى لها.

ولقـد قـام علمـاء الكـلام قـديماً بتـصنيف الأسـماء وتقـسيمها "فالأسماء منها ما هي صفات نفسانية كالعلم والقدرة، ومنها ما هي صـفات فعليـة كالخـالق، والـرازق، ومنهـا مـا هـي صـفات سـلبية كالغنى"(١٣٤) ويذهب البغدادي إلى أن " أسماء الله تعالى على ثلاثة أقسام: قسم منها يستحقه لذاته كوصفه بأنه شيء وموجود، وذات، وقسم يستحقه لمعنى قام به كالحي، والقادر، والمريد، والمتكلم، وقـسم منهـا يـستحقه لفعـل مـن أفعالـه كالخـالق، والغـافر، ونحـو ذلك"(١٣٥).

ومن جانب آخر فقد بيّن القدماء فضل ذكر أسماء الله الحسنى بناء على النصوص الشرعية وأنها تقرب إلى الأذهان معرفة الله تعالى فيقول الرازي " اعلم أن الله تعالى وصف أسماءه بالحسنى في أربع آيات أولها قوله تعالى في سورة الأعراف ﴿وَلِلّهِ الأَسْمَآءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٠) والثانية قوله تعالى في آخر سورة الإسراء ﴿قُلِ ادْعُواْ اللّهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَنَ أَيّاً مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَآءَ الْحُسْنَى ﴾

(الإسراء: ١١٠) والثالثة قوله ﴿اللهُ لا إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ لَهُ الأَسْمَآءُ الْحُسْنَى﴾ (طـه: ٨) والرابعة ﴿هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَآءُ الْحُسْنَى﴾ (الحشر: ٢٤) ويرى الرازي أن للذكر بأسماء الله فوائد كثيرة " أن يتفكر الإنسان في دلائل الذات والصفات، وأن يتفكر الإنسان في دلائل التكليف من الأمر والنهى، والوعد والوعيد، ويجتهد حتى يقف على حكمها، وأسرارها وحينئذ يسهل عليه معرفة الطاعات وتجنب المحظورات، وأن يتفكر الإنسان في أسرار مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرة من تلك الذرات كالمرآة المجلوة المحاذية لعالم الغيب، فإذا نظر العبد بعين عقله إليها وقع شعاع بصره الروحاني منها على عالم الجلال"[(١٣٦)].

ولقد عرض الغزالي لأسماء الله الحسنى من خلال شرح معنى اسم الله، وبيان نصيب العبد من كل اسم فيقول عن اسمي الله تعالى الرحمن الرحيم " إنهما اسمان مشتقان من الرحمة التامة، وإضافة الخير إلى المحتاجين وإرادته لهم عناية بهم، والرحمة العامة هي التي تتناول المستحق، وغير المستحق، ورحمة الله تامة عامة، أما تمامها فمن حيث أراد قضاء المحتاجين، وأما عمومها فمن حيث شمولها المستحق، وغير المستحق، وعم الدنيا والآخرة، وتناولت الضرورات والمزايا الخارجية عنها، فهو الرحيم المطلق حقاً، وحظ العبد من اسم الرحمن أن يرحم عباد الله تعالى الغافلين فيصرفهم عن طريق الغفلة إلى الله بالوعظ والنصح، بطريق التلطف دون

العنف، وحظه من اسم الرحيم: أن لا يدع فاقة المحتاج ألا يسدها بقدر طاقته، ولا يترك فقيراً في جواره، وبلده إلا ويقوم بتعهده ودفع فقره "[١٣٧] ومن هنا فإن الغزالي يرى أن العبد يمكن أن يوصف بهذه الأسماء، وله حظ منها، بل إن هذه الأسماء تعد أوصافاً للعبد السالك فيقول " إن الأسماء التسعة والتسعين تصير أوصافاً للعبد السالك، وهو بعد في السلوك غير واصل"[١٣٨] وهنا نلاحظ أثر الرؤية الصوفية عند الغزالي للأسماء الإلهية.

ونلاحظ في الرؤية الكلامية القديمة لمسألة الأسماء أن هناك خلافات جدلية حول بعض المسائل منها هل أسماء الله توقيفية أم لا ؟ وما هي حدود العلاقة بين الاسم والمسمى والتسمية ؟ وهل نثبت الأسماء أم ننفيها ؟ وهى خلافات جدلية عقيمة لا تفيد المسلم اليوم في شيء ولا جدوى منها، وقد أفرد علم الكلام القديم مساحات في مؤلفاته، ومصنفاته من أجل بيان قيمة الأسماء وأهميتها، ولكن ما هو موقف النورسي من أسماء الله؟ وما هي حدود علاقته بعلم الكلام القديم في رؤيته للأسماء؟

في البداية نقول إن النورسي لم يتعرض للمسائل الخلافية القديمة في علم الكلام، ولكن يتضح من موقفه من الأسماء أن الأسماء الإلهية عنده توقيفيه - أي ما جاء بها الشرع فقط- وبالتالي فهو من المثبتين للأسماء، ولكنه لم يتكلم في العلاقة بين الأسماء

والتسمية والمسمى، وهى قضية فارغة كما سبق أن أشار إلى ذلك الغزالي والرازي .

ويرى النورسي العالم بكل ما فيه من تنوعات من خلال تجليات أسماء الله الحسنى فيقول " إن جميع أنواع الجمال الموجودة في هذا الكون، وفى جميع أنماطه وألوانه، إنما هو تجليات وإشارات، وإطارات جمال مقدس عن القصور، ومجرد عن المادة تتجلى من وراء عالم الغيب بوساطة أسمائه "(١٣٩) وذلك لأن للأسماء الحسنى تجليات متنوعة لا تحد، فتنوع المخلوقات ناشئ من تنوع تلك الأسماء المختلفة لكونها - سرمدية ودائمة - تقتضي ظهوراً سرمدياً ودائمياً، أي تقتضي رؤية نقوشها، أي تقتضي رؤية جلوه جمالها، وانعكاس كمالها في مرايا نقوشها، أي تقتضي تجديد كتاب الكون الكبير آن فآن، أي كتابتها كتابة مجددة ذات مغزى، أي تقتضي كتابة ألوف من الرسائل المتنوعة في صحيفة واحدة "(١٤٠) ومن ثم فإن حقيقة كل شيء تتوجه إلى اسم من الأسماء الإلهية، مرتبطة بها كالمرآة العاكسة لأنواره.

ويمكن تحليل موقف النورسي من الأسماء الإلهية من خلال عرض تصوره لهذه الأسماء، فنجده يشرح اسم الرحمن، ويربط بينه وبين الرحمة الموجودة في العالم فيقول " إن مشاهدة الرحمة الإلهية هي التي أبهجت الكائنات التي لا يحدها حدود، وإن الرحمة نفسها هي التي أنارت هذه الموجودات المغشية بالظلمات، وأن الرحمة

أيضاً هي التي ربت في أحضانها هذه المخلوقات المتقلبة في حاجات لا حدود لها، وإن الرحمة أيضاً هي التي وجهت الكائنات من كل صوب وحد، وساقتها نحو الإنسان، وسخرتها له، بل جعلتها تتطلع إلى معاونته، وتسعى لإمداده، كما تتوجه أجزاء الشجرة إلى ثمرتها، إن الرحمة أيضاً هي التي عمرت هذا الفضاء الواسع، وزينت هذا العالم الخالي، وإن الرحمة نفسها هي التي جعلت هذا الإنسان الفاني مرشحاً للخلود والبقاء، وأهلته لتلقى خطاب رب العالمين ومنحته فضل ولايته"[(١٤١)] كما أن اسم الرحمن يشمل برعايته الرزق، لذا يمكن الوصول إلى أنوار هذا الاسم العظيم بالشكر الكامن في طوايا الرزق، علماً أن أبرز معاني الرحمن هو الرازق.

ومن ناحية أخرى يشرح النورسي فعل اسم الله العدل في العالم من خلال الموازين الدقيقة الموجودة في الكون فيقول إن دور فاعلية هذا الاسم في العالم تنجلي من خلال الميزان الدقيق فيه فإن " ما يحدث ضمن هذه الموجودات التي لا يحصرها العد من تحولات، أو ما يلج فيها، أو ما يخرج منها لا يمكن أن يكون إلا بعملية وزن، وكيل، وميزان من يرى أنحاء الوجود كلها في آن واحد، ومن تجرى الموجودات جميعاً أمام نظر مراقبته كل حين ذلكم الواحد الأحد "[(١٤٢)] ويكرر النورسي نفس تأمل الغزالي في بناء الإنسان ليثبت اسم الله العدل فيرى أن " المتأمل في حجيرات جسم كائن حي، وفى أوعية الدم، وفى الكريات السابحة في الدم،

وفى ذرات تلك الكريات، تجد من الموازنة الخارقة البديعة، ما يثبت لك إثباتاً قاطعاً، أنه لا يحصل هذه الموازنة الرائعة، ولا إدارتها الشاملة، ولا تربيتها الحكيمة إلا بميزان حساس، وبقانون نافذ، وبنظام صارم للخالق الواحد الأحد العدل الحكيم "[١٤٣] .

ويؤكد النورسي على أهمية اسم الله الشافي، ومدى فاعلية هذا الاسم، ودوره في بناء العالم ويستشهد بذلك بآيات القرآن فيقول ﴿وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴾ (الشعراء: ٧٩ -٨٠) إن الله الذي ألبسك أيها المريض قميص الجسد، وأودع فيه الحواس النورانية المرصعة كالعين، والأذن، والعقل، فلأجل إظهار نقوش أسمائه الحسنى، ويبدلك ضمن حالات متنوعة، ويضعك في أوضاع مختلفة، فكما أنك تتعرف على اسم (الرازق) بتجرعك مرارة الجوع، تتعرف على اسمه الشافي (بمرضك)[١٤٤] ومن ثم فإن الإنسان من خلال مرضه يتعرف على نقوش أسماء الله، وخاصة في اسمه الشافي.

وفى الواقع أن النورسي قد سود مئات الصفحات في رسائل النور لكي يبين مدى فاعلية أسماء الله الحسنى في العالم، ودلالة هذه الأسماء على وجود الله، وكيف أنها تسهل علينا إدراك وجود الذات الإلهية، ويرى أن الإنسان هو المرآة العاكسة لمدى فاعلية هذه الأسماء، فيرى أن " مهمة الإنسان إظهار بدائع الأسماء الإلهية الحسنى المتنوعة، وتجلياتها المختلفة في ذاته، لأن الإنسان بمثابة

فهرس مصغر للكون كله - بما يملك من صفات جامعه - كأنه مثال مصغر، لذا فتجليات الأسماء الإلهية في الكون عامة نراها تتجلى في الإنسان بمقياس مصغر"[١٤٥] وفى موضع آخر يقول النورسي للإنسان" إن ماهية حياتك الذاتية في مجملها، أنها فهرس الغرائب التي تخص الأسماء الإلهية الحسنى، ومقياس مصغر لمعرفة الشؤون الإلهية، وصفاتها الجليلة"[١٤٦] وبالتالي فالإنسان هو الكائن الذي يتجلى فيه أسماء الله الحسنى، ولعل النورسي بذلك يتفق مع الغزالي فيما ذهب إليه من أن الأسماء هي سمات للإنسان السالك، ولكن الفرق بين الغزالي والنورسى، أن النورسي لا يخصص معرفة الأسماء للإنسان السالك فقط كما جعلها الغزالي، فالنورسى يتكلم عن الإنسان المؤمن بصفة عامة فالإنسان قد خلق وبه ملامح "لإظهار النقوش الكثيرة لأسمائه الحسنى، فأبدعه سبحانه على صورة ماكنة عجيبة تحوى مئات الآلات والدواليب لكل منها آلامها ولذائذها، ومهمتها وثوابها، وجزاؤها، فكأن الأسماء الإلهية المتجلية في العالم الذي هو إنسان كبير تتجلى أكثرها أيضاً في الإنسان الذي هو عالم مصغر، وكما أن ما فيه من أمور نافعة كالصحة، والعافية واللذائذ، وغيرها تدفعه إلى الشكر، وتسوق تلك الماكنة إلى القيام بوظائفها من عدة جهات حتى يغدو الإنسان كأنه مكنة شكر، وكأن الإنسان بتلك المؤثرات والعلل،

والعقبـات، والعـوارض يغـدو قلمـاً يتـضمن آلاف الأقـلام، وينـسج لوحة رائعة للأسماء الإلهية الحسنى" [١٤٧].

ويتضح مما سبق أن النورسي يسير على درب الغزالي في موقفه من أسـماء الله الحسنى كمـا دعـا أحـد البـاحثين إلـى القـول أنـه "مـن تمام الإنصاف أن نذكر هنا أن النورسي قد تأثر بحجة الإسلام الإمام الغزالي، غير أن الغزالي قد بقى في دائرة علم الكلام القديم في بيان حقائق هذه الأسماء، إلا ما كان قد ذكره من نصيب الإنسان من كل اسم، بينما النورسي من منظور عصره انطلق بها إلى فتوحات ربانية ألهمـه الله تعـالى منهـا إلـى فـتح مغـاليق أسـرار كونيـة، وإنـسانية واجتماعية في تلك الأسماء المقدسة"[١٤٨] وبالتالي فإنه يختلف عنه في بيـانه لمدى فاعلية هـذه الأسمـاء، لـدرجة أن القارئ لمؤلفات النورسي يجد أن هذه الأسماء الإلهية هي فتوحات على العالم كله، وأنها ترتبط بقضايا التوحيد ككل، وأيضاً بالحشر،- وهذا ما سيتضح في فصل الحشر – فالنورسي يرى الكائنات والوجود والإنسان من خلال فاعلية هـذه الأسـماء، ودورهـا فـي العـالم، ومـدى فاعليـة هـذه الأسماء في إدراك فعل الله في العالم، ويسيطر على النورسي رؤيـة شعورية وجدانية في كشفه عن معاني الأسماء الإلهية.

ومـن الجدة أن نـرى النورسي يوظف العلوم الحديثة للكشف عن مدى تأثير وفاعلية أسماء الله فيقـول " الهندسة – مثلاً– علـم مـن العلـوم وحقيقتهـا وغايـة منتهاهـا هـو الوصـول إلـى اسـم (العـدل –

المقدر) من الأسماء الحسنى، والطب – مثلاً - علم ومهارة ومهنة منتهاه وحقيقته يستند إلى اسم من الأسماء الحسنى وهو (الشافي) والعلوم التي تبحث في حقيقة الموجودات كالفيزياء والكيمياء، والنبات، والحيوان، هذه العلوم التي هي حكمة الأشياء يمكن أن تكون حكمة حقيقية بمشاهدة التجليات الكبرى لاسم الله "الحكيم" جل جلاله في الأشياء "[(١٤٩)] ولا شك أن ربط النورسي بين دور العلوم ومباحثها في إثبات أسماء الله، إنما يكشف عن أثر العلم المعاصر في مباحث علم الكلام في حاضرنا.

وإذا أردنا أن نبحث في مدى اتفاق واختلاف النورسي عن علم الكلام القديم، يمكننا القول بأن علم الكلام القديم قد انصب في مباحثه عن الأسماء إلى بيان توقيفية الأسماء وعدمها، وإلى بيان الفروق بين الاسم، والتسمية، والمسمى، وإلى نفي الأسماء وإثباتها، ولكن النورسي لم يتكلم في مثل هذه الموضوعات فهو في موقفه يكون مثبتاً للأسماء، وتوقيفياً، ولكنه لم يتحدث عن حدود العلاقة بين الاسم والمسمى والتسمية لأنها مشكلة زائفة، وكذلك يتفق النورسي مع الغزالي في بيان علاقة أسماء الله الحسنى بالإنسان، وبيان معاني الأسماء ودلالتها على الله ووجوده، ولكن ينبغي أن نشير أن النورسي قد اتخذ من موقفه من الأسماء رؤية للكون ككل، فالكائنات كلها فهارس لهذه الأسماء، وتجليات العالم كلها هي تجليات ونقوش لأسماء الله، ولعله بذلك يكون قد نحى منحى

جديدا في علم الكلام لم نعهده من قبل، لأن النورسي في موقفه هذا قد بسط قضية مهمة في علم الكلام وهى أسماء الله، وكشف عن التداخل بين الله من ناحية والإنسان والعالم من ناحية أخرى، وكشف من خلال الأسماء عن فاعلية الله في الكون بكل مخلوقاته، بأسلوب يفهمه العامة قبل الخاصة، متجاهلاً بذلك أساليب علم الكلام القديم الشائكة، فمن يقرأ موقف النورسي من الأسماء يكشف له مدى فعل الله في العالم، مما سيؤدى في النهاية إلى تعميق إيمان الإنسان بالله وقدرته.

ب- الصفات:

اختلاف المتكلمين حول الصفات الإلهية: إن مسألة الصفات الإلهية من المسائل المهمة في علم الكلام، والتي دار حولها الجدل والنقاش بين شتى المذاهب والفرق الإسلامية، واختلفت المذاهب في هذه المشكلة، وذلك على الرغم من أن المسلمين الأوائل لم يشغلوا بالهم بالنقاش حول هذه المشكلة ومن ثم يمكن القول بأنه "لم يشغل المسلمون في الصدر الأول أنفسهم في بحث الصفات، وتأويلها، بل سلموا بما جاء في القرآن والسنة الشريفة دون أن يختلفوا في ذلك، وكان التوحيد الخالص رائدهم ولكن الأمر لم يدم على هذا فسرعان ما ظهرت بدع كان منها بدعة تأويل الصفات" (١٥٠) ومع تفاعل علماء الكلام مع الملل والبلدان التي فتحها المسلمون في فارس وبلاد الروم، واحتكاك المسلمين مع

أديان أخرى ظهر الاختلاف حول مسألة الصفات، فقد اختلف المسلمون في مسألة هل الصفات هي عين الذات أم زائدة على الذات ؟ وقد ذهب المعتزلة إلى أن الصفات هي عين الذات، وذلك حتى يتم نفى الصفات قد ذهب الأشاعرة إلى أن الصفات زائدة على الذات.

ولقد انتقد كل من ابن رشد[(١٥١)]، وابن تيمية[(١٥٢)] الخلاف الذي دار بين المتكلمين حول هل الصفات هي عين الذات أم زائدة على الذات ؟ وقد اعتبر كل منهما أن هذا السؤال بدعة، ولا معنى له ولا قيمة، ولاشك أن هذا السؤال ينم عن نوع من التعميق في الجدل على نحو لا يجدي، وأنه اكتفى بالتسليم بوجود الصفات الإلهية دون البحث في حقيقتها، لأن الإنسان لا يستطيع أن يعبر عنها إلا بلغة إنسانية وإذا كان الإنسان يعجز عن معرفة الذات الإلهية فكيف يدعى أن يحيط علماً بصفات الله، ومن ثم فإن البحث في صلة الذات بالصفات مشكلة مصطنعة مستحدثة، ولذلك فقد امتنع السلف والأئمة أن يطلقوا على صفات الله كلامه، وعلمه، ونحو ذلك أنه غير له أو أنه ليس غيره.

ومن جانب آخر فقد اختلف المتكلمون حول الصفات أهي قديمة أم حادثة؟ وقد اختلف في ذلك فرق المسلمين ومذاهبهم، فقد ذهبت المعتزلة إلى أن صفات الله حادثة، وهذا ما يتضح من

موقفهم في صفة الكلام كما بدا في مشكلة خلق القرآن، في حين أن الأشاعرة والماتريدية قد ذهبوا إلى أن صفات الله قديمة.

ومن هنا نلاحظ أن الجدال الكلامي القديم قد دار حول موضوعات ومناقشات لا قيمة لها حول مسألة الصفات، مثل الجدال حول هل الصفات هي عين الذات أم أنها زائدة عليها ؟ وهل الصفات قديمة أم حادثة ؟ وهذه التساؤلات قد استغرقت مناقشات كثيرة، وجهدا كبيرا من علماء الكلام قديماً، وإننا نجد مثل هذه المناقشات الآن لا قيمة لها، ولا فائدة من ورائها، ولا جدوى يمكن أن تعود على المسلمين منها سوى الخلافات وإحداث الفرقة، ولكن ما هو موقف النورسي من قضية الصفات؟.

موقف النورسي من الصفات الإلهية : إن النورسي في رؤيته للصفات قد سار على نفس درب رؤيته للأسماء الإلهية أعنى أنه حين يتعرض للصفات فإنه يكشف عن تجليات هذه الصفات في العالم، ودورها في الكائنات، بل إن النورسي لم يتعرض في مسألة الصفات للصفات الخبرية، في حين نجده يتعرض للصفات المعنوية أو النفسية مثل العلم، والإرادة، والقدرة، والحياة، والسمع والبصر، والكلام.

١- **العلم** : ينطلق النورسي في حديثه عن صفة العلم مؤكداً أن هذه الصفة يمكن أن نعرف من خلالها النظام السائد في العالم فيقول "إن صفة العلم تعرف ذات الواحد الأحد الموصوف بقدر

جميع المصنوعات الحكيمة المنتظمة الموزونة، وبعدد جميع المخلوقات التي تدار، وتدبر، وتزين، وتميز بالعلم"[١٥٣] ويشرح النورسي تصوره لإثبات العلم وفاعليته في العالم فيقول "إن أشكال كل شيء، ولاسيما أشكال النباتات والأشجار، والحيوانات، والإنسان، ومقاديرها قد فصلت تفصيلاً متقناً بدساتيرها نوعي العلم الأزلي، وهما القضاء والقدر، وأسبغت على كل منها فأعطت لها شكلاً منتظماً في غاية الحكمة، فكل شيء في هذه الأشياء، وجميعها معاً تدل على علم لا نهاية له، وتشهد بعددها على صانع عليم"[١٥٤] ومن ثم فإن جميع ذوى الحياة، وأنواع المخلوقات من الذرات إلى سيارات المنظومة الشمسية هي موازنة تامة لا تتغير فيه أنملة، ويحكم عليها جميعاً مكيال منظم، مما يدل دلالة قاطعة على علم محيط بكل شيء، ويشهد شهادة صادقة عليه، بمعنى أن كل دليل من دلائل العلم، دليل أيضاً على وجود العليم الخبير، إذ محال وجود صنعة بلا موصوف، فجميع حجج العلم الأزلي حجة قوية أيضاً على وجود سبحانه، وتعالى"[١٥٥] ومن هنا نلاحظ مدى ربط النورسي بين إثبات العلم، والكشف عن تجلياته، وبين اعتبار صفة العلم بتجلياتها أداة للوصول إلى معرفة الله العليم الخبير ومن ثم فإن " جميع الحكم المشاهدة في الموجودات تشير إلى ذلك العلم المحيط، لأن إنجاز العمل بحكمته إنما يكون بالعلم، وكذلك العناية والتزيين في الموجودات تشيران أيضاً إلى ذلك العلم المحيط

لأن الـذي يعمـل بـاللطف والعنايـة لابـد أنـه يعلـم، وأنـه يعمـل بعلم"[156].

ومن الملاحظ أن النورسي حين يثبت علمه من خلال السياحة الكونية، والكشف عن النظام والإتقان الموجود في الكون، فإنه بذلك ينهج منهج العديد من علماء الكلام فيرى ابن تيمية أن "الدليل على علمه إيجاد الأشياء، ولاستحالة إيجاد الأشياء مع الجهل، فهذا الدليل مشهور عن نظار المسلمين أولهم وآخرهم، إن المخلوقات فيها من الأحكام والإتقان ما يستلزم علم الفاعل لها، وإن الفعل المحكم المتقن، يمتنع صدوره من غير العالم"[157] ومن هنا نرى أن النورسي يتفق مع ما جاء في علم الكلام القديم من إثبات علم الله من خلال الكشف عن النظام والإتقان الموجودين في العالم، ولكن النورسي قد زاد في إثبات العلم من خلال تأملات عديدة للكون والإلحاح الشديد على إثبات العلم من خلال السياحة الكونية.

٢- **القـدرة** : يثبت النورسي القدرة للذات الإلهية، ويرى أنها لازمة للذات وقد يفسر معنى لزومها للذات أن النورسي يقول بقدم الصفات فيقول " إن لله قدرة كاملة ضرورية ذاتية ناشئة من الذات، ولازمة للذات، فمحال تداخل ضدها، وإلا لزم جمع الضدين المحال بالاتفاق"[158] ويؤكد النورسي على أن القدرة الإلهية ذاتية لا يتخللها العجز، وهى متعلقة بالملكوتية، فلا تتداخل فيها الموانع، ونسبها قانونية، فالجزء يكون في حكم الكل، فما دام العجز لا

يمكن أن يكون عارضا للذات، فمن البديهي أنه لا يمكن أن يتخلل القدرة اللازمة للذات أيضاً "[١٥٩].

وإذا كان النورسي يثبت القدرة من خلال نفي العجز عن الله فإنه يثبت القدرة أيضاً من خلال عدم تناهى المخلوقات فيقول "إن عدم تناهي خوارق نفس صنعة الكائنات، وإتقانها والاهتمام بها تستلزم وتقتضي، وتدل بالضرورة على أن لهذه الكائنات خالقاً قديراً له قدرة مطلقة لا نهاية لتجليات تلك القدرة بوجه من الوجوه"[١٦٠] ومن هنا نجد النورسي يكشف عن وجود الله من خلال تجليات صفة القدرة، فإن فعالية القدرة في الكون، وسير الأشياء وسيلانها، تحمل من المعاني الغزيرة بحيث ينطق الصانع الحكيم أنواع الكائنات بتلك الفعالية حتى كأن حركات السموات والأرض، وحركات موجوداتها هي كلمات ذلك النطق، وأن سيرها ودورانها تكلم ونطق، بمعنى أن الحركات والزوال النابعين من الفعالية ما هي إلا كلمات تسبيحات "[١٦١].

ويتفق النورسي مع أهل السنة جميعاً في إثبات القدرة لله ونفى العجز حيث يقول ويذهب الباقلاني إلى أنه " يجب أن نعلم أنه قادر على جميع المقدورات، والدليل عليه قوله تعالى ﴿ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران: ١٨٩) ولأن نعلم قطعاً استحالة صدور الأفعال عن عاجز لا قدرة له، ولما ثبت أنه فاعل الأشياء ثبت أنه قادر"[١٦٢] ويثبت الغزالي القدرة لله من خلال رؤية العالم كفعل محكم مشتمل على كافة أنواع المخلوقات فيقول " إن محدث

العالم قادر لأن العالم فعل محكم مرتب متقن منظوم، مشتمل على أنواع العجائب والآيات، وذلك يدل على القدرة، ونرتب القياس فنقول، كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر، والعالم فعل محكم، إذ صادر عن فاعل قادر"[١٦٣].

ويمزج النورسي بين إثبات العلم وإثبات القدرة من خلال التأمل في الكونيات فيقول: " إن خلق مكائن كثيرة ذات حياة في تميز خاص تام، وعلامات فارقة عن مثيلاتها، مع أنها ضمن ازدحام شديد، وفى أماكن مظلمة - النوى الموجودة تحت التراب - ومن دون التباس ولا خطأ، ولا حيرة رغم أنها في اختلاط مطلق، وخلق جميع أجهزة كل منها بلا زيادة ولا نقصان خلقاً معجزاً، يدل دلالة واضحة كالشمس على علم أزلي، ويشهد شهادة بينة كالنهار على ربوبية وخلاقية قدير مطلق، وعليم مطلق"[١٦٤] ومن هنا نلاحظ مدى أهمية الصفات وتجلياتها في الكشف عن وجود الله في العالم، وعن فعله في الكائنات، وهنا نجد أن النورسي في عرضه للعلم والقدرة يستمر على نفس درب عرضه للأسماء الإلهية، وكأن النورسي يرى صفات الله من خلال رؤيته للأسماء الإلهية، ومن ناحية أخرى فقد حرص النورسي على إبراز أهمية القدرة ودورها في إثبات الحشر، وهذا ما سيتضح في موقف النورسي من الحشر.

٣- **الإرادة :** ويثبت النورسي الإرادة أيضاً من خلال فاعلية هذه الإرادة في العالم فيقول " كما أن تشابه الأعضاء المهمة في

الأشياء والأحياء - مثلا من حيث الأساس والنتائج وتوافقها، وإظهارها سكة واحدة وعلامة واحدة من علامات الوجود - يدرك بدلالة قاطعة على أن صانع جميع الحيوانات واحد أحد، كذلك التشخيصات المختلفة للحيوانات والتمييز الحكيم، والتعيين الدقيق في سماها - مع اختلافاتها وتخالفها - تدل دلالة واضحة على أن صانعها الواحد فاعل مختار ومريد بفعل ما يشاء، فما شاء فعل، وما لم يشأ لم يفعل، فهو يعمل بقصد وإرادة"[١٦٥] وإذا كان النورسي يبرز الإرادة من خلال تجلى القصدية في العالم فإن النورسي يرى أن جميع دلائل العلم المذكورة سابقاً هي دلائل للإرادة الإلهية أيضاً، إذ كلاهما يعملان مع (القدرة الإلهية) فلا ينفك أحدهما عن الآخر، "فكما أن توافق الأعضاء النوعية والجنسية لأفراد كل جنس ونوع يدل على أن صانعها واحد أحد كذلك الاختلافات في ملامح وجوهها اختلافاً ذات حكمة يدل دلالة قاطعة على أن ذلك الصانع الواحد الأحد فاعل مختار، يخلق كل شيء بالإرادة، والاختيار، والمشيئة، والقصد"[١٦٦] .

ويتفق النورسي مع علماء السنة في إثبات الإرادة فيذهب الباقلاني إلى أن " ما يدل على أنه مريد من وجهة العقل، ترتيب الأفعال واختصاصها بوقت دون وقت، ومكان دون مكان، وزمان دون زمان، وكذلك يدل على أنه أراد أن يكون هذا قبل هذا وهذا بعد هذا، وهذا على صفة، والآخر على صفة غيرها، "[١٦٧] ويقول

التفتازاني " إن اختصاص الكواكب والأقطاب بمجالها، والأفلاك بأماكنها لو لم يكن بإرادة قادر، لزم الترجيح لأن نسبة الموجب إلى الكل على السواء "(١٦٨).

٤- **الحياة** : ومن خلال رؤية النورسي للصفات في ضوء التأمل الكوني للكائنات في العالم، نراه يرى صفة الحياة من خلال الأدلة السابقة على صفات العلم، والقدرة، والإرادة فيقول " أما صفة الحياة فإن جميع الآثار الدالة على التقدير، والصور، والأحوال ذات الانتظام والحكمة، والميزان، والزينة، التي تنبئ عن وجود العليم، وجميع الدلائل التي تخبر عن بقية الصفات الجليلة، مع دلائل صفات الحياة نفسها تدل على تحقيق صفة الحياة، والحياة نفسها كذلك مع جميع أدلتها تبرز جميع ذوى الحياة التي هي بحكم مراياها"، ويرى النورسي أن إثبات الحي للحى القيوم له الآلاف البراهين من خلال تأمل الأحياء في الكون، فلا شك أن خالق هذه الأحياء وواهب الحياة لما في الكون لابد أنه يتمتع بصفة الحياة فيقول " وهكذا يفهم أن لصفة الحياة أدلة وبراهين تبلغ سبعة أضعاف سعة الكون، تعرف وجودها، ووجود موصوفها (الحي) حتى أصبحت (الحياة) أساس جميع الصفات ومنبعها، ومصدر الاسم الأعظم " (١٦٩).

وإذا كان النورسي يثبت الحياة لله معتبرها أساس جميع الصفات فإن الأشاعرة ربطوا بين إثبات الحياة، وإثبات العلم فيرى الغزالي "

إن المبدأ الأول حي فإن ما يعلم ذاته فهو حي، والأول يعلم ذاته، إذن فهو عالم وحي"[170] ومن ثم فقد اتفق المتكلمون على أن الله تعالى حي، مستندين بأنه تعالى عالم، وكل عالم يجب أن يكون حياً.

ومن الملاحظ أن النورسي قد اتفق مع المتكلمين في اعتبار صفة الحياة كأساس لصفات أخرى، ولكن النورسي في إثبات صفة الحياة، قد رأى أن واهب الأحياء الحياة لابد أن يكون حياً، وكذلك فإنه يرى أن الحياة المتجلية في الكون هي انعكاس لصفة الحياة لله تعالى، وبهذا نجد أن النورسي في إثبات صفة الحياة كان للروح القلبية الوجدانية التي اشتقها من القرآن .

٥- ٦ - **السمع والبصر**: يثبت النورسي صفتي السمع والبصر من خلال إثباته لصفة الحياة، فيقول"إن صفات البصر، والسمع، والإرادة، والكلام، كل منها تعرف الذات الأقدس تعريفاً واسعاً جداً بسعة الكون، وتفهمها، وإن تلك الصفات مثلما أنها تدل على وجود ذاته جل وعلا، فهي تدل كذلك بداهة على وجود الحياة وتحققها، وعلى أنه سبحانه وتعالى " حي " ذلك لأن العلم علامة الحياة والسمع إمارة الحيوية، والبصر يخص الأحياء، والإرادة تكون مع الحياة، والقدرة الاختيارية توجد في ذوى الحياة، أما التكلم فهو شأن الأحياء المدركين "[171].

ولاشك أن ربط النورسي السمع والبصر والحياة له أساس في بناء علم الكلام التقليدي فيقول الرازي " إنه تعالى حي، والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر، وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها لاتصف بضدها، فلو لم يكن الله تعالى سميعاً بصيراً لكان موصوفاً بضدها، وضدها النقص، والنقص على الله تعالى محال " (١٧٢).

٧- **الكلام** : يثبت النورسي الكلام لله عز وجل، وعلى الرغم من أن النورسي لم يتكلم في الصفات السابقة عما إذا كانت قديمة أم حادثة فإنه قد رأى أن صفة الكلام قديمة لله عز وجل فيقول " إن الكلام الأزلي صفة إلهية، كالعلم والقدرة، لذا فهو غير محدد، وغير متناه والذي لا نهاية له لا ينفد، ولو كان البحر مداداً له، فلو كان البحر مداداً للكلام الإلهي الدال على وجوده سبحانه وتعالى، وكانت الأشجار أقلاماً تكتب ذلك العدد، ما نفد كلام الله، بمعنى أن ما يدل على الأحد الصمد - دلالة الكلام على المتكلم - الكلام الذي لا يعد ولا يحصى، ولا حد له، حتى لو كان ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾ (الكهف: ١٠٩)(١٧٣) وكذلك فقد أثبت النورسي صفة الكلام بناء على إثباته لصفة الحياة، وهو ما يتضح في كلام النورسي عن صفة الحياة، وكذلك فإن النورسي حين يتحدث عن

القرآن فإنه يثبت إعجازه، ويحقق أيضاً صفة الكلام لله عز وجل ويثبتها.

وأما عن الصفات الخبرية مثل اليد والوجه... الخ فإن النورسي لم يتكلم عنها في رسائله وإن كان هذا الصمت لا يعبر عن نفي هذه الصفات بقدر ما يعبر عن إثباتها، لأن النورسي أثبت لله الصفات، ولكنه حين اهتم بالصفات رآها من خلال الأسماء فلم يهتم بغير الصفات النفسية أو المعنوية، ومن ثم يمكن أن نقرر بأن النورسي كان من مثبتي الصفات، بل إنه اتخذ من الصفات طرقا لإثبات وجود الله، ذلك لأننا حين نكشف عن تجليات هذه الصفات نثبت في الوقت نفسه وجود الله سبحانه وفعله في هذا العالم.

وقد كانت الآلية المنهجية التي استخدمها النورسي في إثبات الصفات للذات الإلهية هي اعتبار الإنسان مجرد مرآة عاكسة للشئون الإلهية، أي أن الإنسان كما يشير بحياته إلى حياة القيوم، فإنه بوساطة ما ينكشف في حياته الذاتية من حواس كالسمع والبصر وأمثالها يفهم - ويبين للآخرين - صفات السمع والبصر وغيرها من الصفات الجليلة المطلقة للحى القيوم"[(١٧٤)] ومن ثم فإن ما وهب للإنسان من نماذج من العلم، والقدرة، والبصر، والسمع، والتملك، والحاكمية، وأمثالها من الصفات الجزئية يصبح مرآة عاكسة يعرف منها الصفات المطلقة لله سبحانه وتعالى، وإدراك علمه، وقدرته، وبصره، وسمعه، وحاكميته، وربوبيته فيفهم تلك الصفات للربوبية

بالنسبة لمحدوديتها عنده"[١٧٥] ومن هنا يبدو أن النورسي يتعامل مع الصفات بروح وجدانية، إذ يرى أن محدودية الصفات في الإنسان تعكس الصفات المطلقة لله سبحانه وتعالى.

وعلى الرغم من الروح الوجدانية القلبية عند النورسي في إثبات الصفات في تصوره لكون الإنسان هو المرآة العاكسة للصفات، إلا أن النورسي يوظف أحياناً قياس الغائب على الشاهد الذي وظفه المتكلمون قديماً فيقول " إن صفات الله سبحانه وتعالى - كالعلم والقدرة - وأسماء الله كالحكيم والرحيم لأنها مطلقة لا حدود لها، ومحيطة بكل شيء لا شريك لها، ولأنه لا يمكن الإحاطة بها أو تقييدها بشيء، فلا نعرف ماهيتها، لذا لابد من وضع حد فرضي وخيالي لتلك الصفات والأسماء المطلقة، ليكون وسيلة لفهمها - من حيث لا حدود ولا نهاية حقيقية لها - وهذا ما تفعل الأنا من وضع حدود للصفات فيقول مثلاً : من هنا إلى هناك لي، ومن بعده إلى تلك الصفات - لله تعالى - أي يضع نوعاً من تقسيم الأمور، ويستعد بهذا إلى فهم ماهية تلك الصفات غير المحدودة شيئاً فشيئاً، وذلك بما لديه من موازنين صغيرة، ومقاييس دقيقة"[١٧٦].

ويتفق النورسي مع الغزالي في اعتبار الإنسان عاكساً للصفات الإلهية فيقول الغزالي " لما كان تعالى وتقدس موجوداً قائماً بنفسه حياً، وسميعاً، وبصيراً عالماً، قادراً، متكلماً فالإنسان كذلك، وما لم

يكن الإنسان بهذه الأوصاف موصوفاً لم يعرف الله تعالى، ولذلك قال النبي ﷺ " من عرف نفسه فقد عرف ربه " فإن لم يجد الإنسان من نفسه مثالاً يحصل عليه التصديق به والإقرار، لم يقر بالصفات "(١٧٧) وعلى الرغم من ممازجة النورسي بين الروح الوجدانية في إثبات الصفات، وبين آلية قياس الغائب على الشاهد، إلا أننا نؤكد على أن النورسي كان أقرب إلى الروح القلبية الوجدانية في إثبات الصفات من خلال تجليات هذه الصفات في العالم وإن كان موقفه لم يخل من التأثر بآلية علماء الكلام في إثبات الصفات.

خامساً:- أثر التوحيد في الحياة الإنسانية : إن موضوع التوحيد عند النورسي قد احتل مكانة بارزة في فكره، ولهذا فقد اهتم النورسي ببيان انعكاسات التوحيد، والإيمان به في الحياة الإنسانية فيرى أنه "لولا التوحيد لأصبح الإنسان أشقى المخلوقات، وأدنى الموجودات، وأضعف الحيوانات، وأشد ذوى المشاعر الحزينة، وأكثرهم عذاباً وألماً، ذلك لأن الإنسان يحمل عجزاً غير متناه، وله أعداء لا نهاية لهم، وينطوي على فقر دائم لا حدود له، وحاجات لا حدود لها، ومع هذا فإن ماهيته مجهزة بآلات ومشاعر متنوعة، وكثيرة إلى درجة يستطيع أن يستشعر بها مائة ألف نوع من الآلام وينشر مئات الألوف من أنواع اللذائذ، فضلاً عن أن له من المقاصد والرغبات مالا يمكن تلبيتها إلا من قبل من ينفذ حكمه في الكون بأسره " (١٧٨) وبسر التوحيد يكتسب كل شيء من

حيث انتسابه، وأدائه لوظيفة قيمة أعظم من قيمته الذاتية بألوف المرات، وينكشف السر المغلق للأسئلة المحيرة من أين يأتي سيل الموجودات، وقافلة المخلوقات، وإلى أين المصير ؟ ولم جاء، ولماذا يعمل ؟ وكل ذلك لا يتم إلا بسر التوحيد، إذ لولا التوحيد لما انكشف جميع مزايا الكون وكمالاته المذكورة أيضاً، ولانقلبت تلك الحقائق السامية الراقية إلى أضدادها فبسر التوحيد تكتسب الأشياء والموجودات قيمتها "(١٧٩).

ومن ثم فإن الأرواح والعقول في اضطرابات مزعجة ناشئة من أمراض وضلالات ناشئة من الاستنكارات الناشئة من الاستبعاد والاستغراب والحيرة في إسناد الأشياء إلى نفسها وأسبابها، فتجبر الاضطرابات الأرواح للخلاص والتشفي إلى الفرار إلى الواجب الوجود الواحد الأحد الذي بقدرته يحصل إيضاح كل مشكل، وبإرادته مفتاح كل مغلق"(١٨٠) ومن ثم فإن التوحيد يؤدى إلى إطفاء جذوة القلق الإنسانية، وتقديم إجابات مطمئنة لكل ما يحيره، ويخيفه في العالم.

ولأن خالق الإنسان واحد، ومالكه واحد، ومعبودهم واحد، وقبلتهم واحدة، ولهذا كان للتوحيد أثره البارز في الحياة الاجتماعية فيقول النورسي " إن الإيمان بعقيدة واحدة يستدعى توحيد قلوب المؤمنين لها على قلب واحد، ووحدة العقيدة هذه تقتضي وحدة المجتمع، فأنت تشعر بنوع من الرابطة مع من يعيش معك في طابور

واحد، وبعلاقة صداقة معه، إن كنت تعمل تحت أمر قائد واحد، بل تشعر بعلاقة أخوة معه لوجود كما في مدينة واحدة، فما بالك بالإيمان الذي يهب لك من النور والشعور ما يريك من علاقات الوحدة الكثيرة، وروابط الاتفاق العديدة، ووشائج الأخوة الوفيرة"[١٨١].

ومما لاشك فيه أن النورسي يتخذ من إقرار التوحيد مادة لتحرير الإنسان من كافة المخاوف الاضطرابات النفسية، وأن يعيش الإنسان مع نفسه في اتساق وسلام، وأن يسود السلام الاجتماعي بين الأفراد نتيجة لارتباطهم بخالق واحد، وبالتوحيد والإيمان بخالق واحد ضرورة تحرير الإنسان من كافة وجوه الاستعباد، والسيطرة التي يمكن أن يتعرض لها الإنسان في حياته من قبل النظم المستبدة، فالتوحيد يعنى تحرير الإنسان من كافة المخلوقات سوى الله عز وجل، ويعنى التوحيد سيادة السلام الاجتماعي والإنساني بين أفراد المجتمع المسلم الذي تسود فيه العقيدة الواحدة.

ويتبين من تصور النورسي للتوحيد مدى تركيزه على أن التوحيد فاعلية، وليس مجرد عقيدة نظرية مجردة كما حاول علم الكلام القديم أن يقدمها لنا، فعقيدة التوحيد لديه لها تأثيرها في الحياة الإنسانية والاجتماعية، وليس التوحيد مجرد عقيدة نحاول إثباتها إثباتاً نظرياً دون أي اعتبار لتأثيرات هذه العقيدة على مختلف أوجه الحياة الإنسانية، ولعل هذه النقطة إضافة جديدة في فكر النورسي وتصوره للتوحيد من خلال أثره على حياة الإنسان والمجتمع.

ويمكن أن برز الأبعاد التجديدية في رؤية النورسي في التوحيد فيما يلي:-

١- التجديد الواضح في اللغة المستخدمة في عرض قضايا التوحيد، فلم يستعمل النورسي المصطلحات التقليدية لعلم الكلام القديم والتي تصعب على الخاصة فضلا عن العامة، ولاشك أن بساطة اللغة ووضوحها تعنى أن النورسي كان يسعى جاهدا أن تخاطب الرسائل المسلمين بكافة طوائفهم وطبقاتهم.

٢- لم يتحدث النورسي بإفاضة في المسائل الخلافية في علم الكلام وخاصة الاختلاف حول الأسماء والصفات، وطبيعة كل منهما، لقد كان هدف الإمام النورسي هو اعتماد الأسماء والصفات كأداة فعالة للوصول إلى وجود الله، وكذلك يمكن القول أن معظم ما جاء في رسائل النور كان غرضه إثبات وجود الله وإقرار التوحيد، وهو بهذا يختلف عن المصنفات التقليدية لعلم الكلام التي كانت تقدم دليل واحدا فقط على وجود الله مصاغا بلغة تقليدية صعبة للغاية.

٣- قدم الإمام النورسي مزجا واضحا بين العقل والقلب في عرض مسائل التوحيد، ولم يكتف بالعقل فقط كما كان الوضع في علم الكلام التقليدي، وهو بهذا قد أرسى نهجا لم يكن موجودا في علم الكلام التقليدي وهو القدرة العميقة على مخاطبة وجدان

٤- تأثر الإمام النورسي بروح التقدم العلمي الموجودة _ في تلك الفترة _ في صياغة بعض قضايا التوحيد وخاصة أدلة وجود الله، وهو ما يعنى أن الإمام النورسي لم يكن منفصلا عن واقع العصر الذي يعيش فيه.

٥- كشف الإمام النورسي في رؤيته لقضايا العقيدة عن أثر الإيمان بالتوحيد على الحياة الإنسانية، وهو ما يعنى التركيز على الوظيفة الاجتماعية للعقيدة، وهذا النهج لم نعهده من قبل في علم الكلام التقليدي، وذلك أحد وجوه التجديد في فكر الإمام النورسي.

المبحث الثاني : القدر والجزء الاختياري

جرت العادة في مباحث علم الكلام أن تأتى مناقشة مسألة الحرية الإنسانية كجزء لاحق بمسألة التوحيد من خلال ارتباطها بصفة القدرة الإلهية، وكذلك من خلال ارتباطها بالقدر، فيتم مناقشة مسألة الحرية المسموح بها للإنسان، وما هي حدود تلك الحرية، وما هي طبيعة حدود العلاقة بين قدرة الرب وقدرة العبد؟.

ولقد اهتم النورسي بقضية الحرية اهتماماً بالغاً، ذلك لأن الظروف التاريخية في تركيا في تلك الفترة كانت تدعو إلى الحرية والتحرر من منظور سياسي، ويرى النورسي أن مفهوم الحرية في

تلك الفترة كان يعنى " التحرر من القيود، والانغماس في السفاهات والملذات غير المشروعة، والبذخ، والإسراف، وتجاوز الحدود في كل شيء، إتباعا لهوى النفس"[(١٨٢)] وكان النورسي يرفض هذا المفهوم للحرية ويرى أن " الحرية الخارجة عن دائرة الشرع، إنما هي استبداد، أو أسر بيد النفس الأمارة بالسوء، أو بهيمية وحشية، فليعلم جيداً هؤلاء الزنادقة والمهملون للدين أنهم يستطيعون أن يحببوا أنفسهم لأي أجنبي كان يملك وجداناً مليئا بالإلحاد والسفاهة، بل لا يمكنهم أن يتشبهوا بهم، لأن السفيه الذي لا يسير على هدى لا يكون محبوباً، فالثياب اللائقة بامرأة، إذا ما لبسها الرجل يكون موضع سخرية "[(١٨٣)] ومن ثم فإن الحرية الحسناء ما هي إلا تلك المتأدبة بآداب الشريعة، والمتزينة بفضائلها وليست تلك التي في السفاهة والرذائل، بل تلك حيوانية بهيمية، وتسلط شيطاني ووقوع في نفس الأمارة بالسوء .

ومن الملاحظ أن النورسي يرد على دعاة الحرية السياسية والاجتماعية السائدة في تلك الفترة العلمانية في تركيا، لأن الحرية عندهم تعنى التحرر من كافة القيود، والقيم الدينية ولكن النورسي يرى أن الحرية الحقيقية هي العمل وفقاً للشرع، ولا شك أن تفسير الحرية بأنها العمل وفقاً للشرع يدخل قضية الحرية داخل سياق انطولوجي ميتافيزيقي، وهنا نجد تساؤلاً يطرح نفسه، ما هي نظرية النورسي في العدل الإلهي والحرية الإنسانية ؟.

يمكن القول بأن نظرية النورسي في الحرية الإنسانية - العدل الإلهي- ترتكز على عدة أمور وهى دور القضاء والقدر في الحياة الإنسانية، وأن الإنسان يملك جزءاً اختيارياً يحاسب به على أفعاله، ثم دور الإيمان في تعميق فاعلية هذا الجزء الاختياري، ثم كيفية التوفيق بين القدر والجزء الاختياري.

١- **دور القضاء والقدر في الحياة الإنسانية** : يبدأ النورسي بداية قرآنية في موقفه من القدر فيقول بأن كل شيء قبل كونه، مكتوب في كتاب، يصرح بهذا القرآن الكريم في كثير من آياته الكريمة أمثال ﴿وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩)، ويصدق هذا الحكم القرآني على الكائنات قاطبة، التي هي قرآن القدرة الإلهية الكبيرة وبآيات النظام، والانتظام والامتياز، والتصوير، والتزين، وأمثالها من الآيات التكوينية، ومن ثم فإن النورسي يرى العالم كله، وجميع أجزائه المادية والمعنوية من خلال القدر الإلهي، وذلك لأن خلق كل شيء بمقدار معين، إنما يؤكد بطبيعة الحال على دور القدر الإلهي، فيقول " إن المقدار المنظم لكل شيء يبين القدر بوضوح، فلو دقق النظر إلى كائن حي لتبين أن له شكلاً ومقداراً كأنه قد خرج من قالب في غاية الحكمة، والإتقان، بحيث إن اتخاذ ذلك المقدار، والشكل، والصورة، إما أنه يتأتى من وجود قالب مادي خارق في منتهى الانثناءات والانحناءات، أو أن القدرة الإلهية تفضل تلك الصورة، وذلك

الشكل، وتلبسها الشجرة بقالب معنوي علمي موزون أتى من القدر"(١٨٤) ومن الملاحظ هنا مدى أهمية القدر في تحديد وخلق الأشياء سواء أكانت مادية أم معنوية، بل وأن كل شيء في العالم يسير وفقاً للقدر الإلهي.

ويردد النورسي كلامه عن القدر بحيث يجعل هذا الكلام يتسم بالشمولية والتحكم والسيطرة على أجزاء هذا العالم فيقول "عالم الشهادة مجموعاً وأجزاءً لكل شيء منه غايات منتظمة، ونهايات مثمرة، وحدود كأنها آجال منتظمة، التي تسمى بالمقادير التي لا تحصل إلا بقوالب، وما هي إلا القضاء والقدر، التي هي قدت على مقدار قامات الأشياء، تعينت أولاً، فبينت الأشياء على هندستها، فإن شئت فانظر إلى بدنك باعوجاجاته، ويدل بأصابعها فينتقل بالحدس الصادق من هذا القدر الضروري إلى القدر النظري في المعنويات والأحوال إذ أن لها أيضاً نهايات، وغايات مثمرة، وحدود، وآجال منتظمة، وهى مقاديرها، هي قوالبها ترسمت بين القضاء والقدر فكتبت القدرة كتاب المعاني على سطر القدر"(١٨٥) ومن هنا نلاحظ أن النورسي يربط بين صفة القدرة من ناحية، وبين القدر من ناحية أخرى.

وإنا لنجد لفكرة شمولية القضاء والقدر في العالم أصولاً في المؤلفات الكلامية القديمة فيرى الماتريدي " إن كل ما يقع ويحدث إنما هو من خلق الله، وإرادته وقضائه، وقدره، ولا شيء يخرج عما

قضاه، وقدره، لأنه خالق كل شيء، وما شاء كان، وما لم يشاء لم يكن، وهو على كل شيء قدير، وأحاط بكل شيء علماً، لأن كل شيء أحصاه وقدره، ويقع وفقاً لما قضى به وقدره"(١٨٦) ويرى أبو بكر البيهقي أن القرآن قد تعرض لشمولية القضاء والقدر " قال الله عز وجل ﴿ وَكُلَّ شيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ (يس: ١٢) وقال ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي أَنفُسِكُمْ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ﴾ (الحديد: ٢٢) وقال ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) والقدر اسم لما صدر مقدراً عن فعل القادر، يقال قدرت الشيء وقدرته بالتشديد والتخفيف فهو قدر أي مقدور ومقدر، فالإيمان هو الإيمان بتقديم علم الله سبحانه بما يكون من إكساب الخلق وغيرها عن تقدير منه، وخلق لها خيرها وشرها". (١٨٧)

وثمة تساؤل يطرح نفسه بإلحاح، هل نظام القدر الذي يتحدث عنه النورسي، والذي يتسم بالشمولية، والكلية، ليس فيه أي فرصة لشواذ النواميس الكونية ؟ يجيب النورسي بأن هذه الشواذ قضاءات قضى بها الله، وهكذا تبدو الشواذ الكونية جزءا من القضاء فيقول "إن لله عطايا وقضايا، ومقدورات، ينفذ العطاء في القضاء، والقضاء في القدر، أي يخرق العطاء قانون القضاء، كما تنخرق صلابة الحجر والتراب عند مرور الماء، وتنكسر مقاومة الحديد للميل اللطيف من الماء عند الانجماد، ويُخرق لسهم القضاء قانون القدر، كما ينخرق القانون الكلى، الذي هو قدر النوع بشذوذ الجزيئات الخارقة

المخصصة للإشارة إلى أنه سبحانه فاعل مختار يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد لاما نع لما أعطى ولا راد لما قضى"[١٨٨]

وإذا كان القضاء والقدر مسيطرا على كل أجزاء العالم بكل ما فيه فإن النورسي يدعو النفس الإنسانية إلى الرضوخ للقضاء والقدر فيقول " أيتها النفس المتضجرة القلقة، إن كل أحوالك في التعين، والنقش في جبهتك بقلم القدر، كطلوع الشمس وغروبها، فإن أردت أن تضربي سندان القدر برأسك العليل، فتضجري واعلمي يقينا إن من لا يستطيع أن ينفذ من أقطار السموات والأرض، لابد أن يرضى رضاء محبة بربوبية من ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾ (الفرقان: ٢)[١٨٩] ومن الواضح أن شمولية الإيمان بالقضاء والقدر، عند النورسي قد يؤدى من وجهة نظر البعض إلى الظن بأن هذه العقيدة مكبلة، وتسلب الإنسان حريته، وتولد ثقلاً على القلب، وضيقاً على الروح، إلا أن النورسي يؤكد عكس هذا فيقول "الإيمان بالقدر لا يورث ضيقاً، فإنه يمنح خفة بلا نهاية، وراحة بلا غاية، وسروراً، ونوراً يحقق الأمن والأمان، والروح والريحان، لأن الإنسان إن لم يؤمن بالقدر يضطر لأن يحمل ثقلاً بقدر الدنيا على كاهل روحه الضعيف، ضمن دائرة ضيقة، وحرية جزئية، وتحرر مؤقت، لأن الإنسان له علاقة مع الكائنات قاطبة، وله مقاصد ومطالب لا تنتهي، إلا أن قدرته، وإرادته لا تكفى لإيفاء واحد من مليون من تلك

المطالب، والمقاصد، ومن هنا يفهم مدى ما يقاسيه الإنسان من ثقل معنوي في عدم الإيمان بالقدر "[(١٩٠)] .

علاقة القدر بالعدل : ويؤكد النورسي على أن هذا القدر الإلهي هو رحمة إلهية في حق الإنسان، لأن هذا القدر يتسم بالعدل أو هو عين العدل، ومن ثم " فإن ما يبدو من ظلم في بعض الحوادث فإنما يكون نتيجة لنظر الناس إلى الأحداث في أسبابها الظاهرية، في حين أن في كل حادثة سببين اثنين: الأول :- سبب ظاهري يحكم الناس على وفقه وكثيراً ما يظلمون، والثاني :- سبب حقيقي يقضى القدر الإلهي على وفقه، فيعدل - تحت ظلم البشر- في الحادثة نفسها"[(١٩١)] ومن ثم فإن القضاء والقدر يتسم بالعدل والخير، ومنزّه عن الظلم والقبح.

والحقيقة أن حديث النورسي عن عقيدة القضاء والقدر لم يكن مجرد كلام ينظر له ولكن كان حديثه هو عقيدته الشخصية التي آمن بها في حياته، فقد أدرك النورسي دور القدر في حياته فيقول عن مسألة عزلته عن الناس " إن لهذه العزلة سببا ظاهريا، والآخر حقيقي وقد أصبح أهل الدنيا سبباً ظاهرياً، أما القدر الإلهي فهو السبب الحقيقي، فحكم عليّ بهذه العزلة، والسبب الظاهري ظلم، أما السبب الحقيقي فقد عدل، والسبب الظاهر فكر على هذا النمط أن هذا الرجل يخدم العلم والدين بإفراط فلربما يتدخل في أمور دنيانا، أما القدر الإلهي فقد رأى أنني لا أخدم الدين والعلم خدمة

خالصة كاملة فحكم عليّ بهذا النفي، وحول ظلمهم المضاعف إلى رحمة مضاعفة "(١٩٢) .

وحين يتحدث النورسي عن مسألة سجنه عدة مرات هو وتلاميذه، يرى أن القدر هو الذي ساقنا إلى هذا السجن، ولذا علينا أن نسلم بلا ضجر، وصبر على تحمل المشقات فيقول " لعل القدر الإلهي هو الذي ساقنا إلى هذا – السجن– أما نحن فإن مرشدنا الدستور القائل " من آمن بالقدر أمن من الكدر"، لذا فقد عقدنا العزم على تحمل جميع صنوف مضايقتكم بكل صبر "(١٩٣) ومن ثم فما دام في كل شيء جهة جمال، وجلوة من الرحمة الإلهية، وأن القدر الإلهي يفعل ما يفعل، وفق عدالة وحكمة، فلابد أننا مكلفون بعدم الاهتمام بالمشقات الهينة .

القدر والآجال والأرزاق : ومن ناحية أخرى يؤكد النورسي على أهمية القدر، ودوره في مسألة الآجال والأرزاق، فكلها من فعل القدر الإلهي فيقول" إن الآجال، والأرزاق اللذين يبدوان بظاهر الأمر كأنهما مبهمان، وغير معينين، إلا أنهما في الواقع مقدرات تحت ستار إبهام في دفتر القضاء والقدر الأزلي، وفى صحيفة المقدرات الحياتية، فالأجل محتوم لكل ذي حياة، مقدر ومعين لا يتقدم ساعة، ولا يتأخر، ورزق كل ذي روح قد عين، وخصص، ومكتوب كل ذلك في لوح القضاء والقدر" (١٩٤) .

الرد على الشبهات المتعلقة بعقيدة القضاء والقدر : وينبغي أن نبرز بأن عقيدة القضاء والقدر قد تعرضت للهجوم من قبل الغربيين، واتهمت هذه العقيدة بالجبر، ولقد دافع علماء الإسلام عن عقيدة القضاء والقدر فيرى الكواكبي أن بعض الناس يتخذون من القدر لكي ينسبوا إليه الأمور التي نجهل أسبابها فيقول الكواكبي" ألا يرى إجماع كل الأديان على اعتقاد القدر خيره وشره من الله تعالى، أو خيره منه، وشره من النفس الإنسانية أو من الشيطان، ومع ذلك ليس في البشر من ينسب أمراً إلى القدر إلا عن الجهل بسببه، ستراً لجهله، أو عن عجز عن نيل الخير، ودفع الشر ستراً لعجزه، وحيث غلب أخيراً على المسلمين جهل أسباب المسببات الكونية، والعجز عن كل عمل التجئوا إلى القدر والزهد تمويهاً لا تدينا " (١٩٥) ومن هنا نلاحظ أن الكواكبي يرى أن المسلمين يحملون على عقيدة القضاء والقدر كل الأحداث التي يجهلون أسبابها، ولا شك أن هذا خطأ في الاعتقاد من المسلمين أنفسهم.

ويذهب الأفغاني إلى أن عقيدة القدر اتهمت من قبل الإفرنج بالجبرية، فيرى " أن عقيدة القضاء والقدر التي تعد من أصول العقائد في الديانة الحقة، كثر فيها لغط المغفلين من الإفرنج، وظنوا فيها الظنون، وزعموا أنها ما تمكنت من نفوس قوم إلا وسلبتهم الهمة والقوة، وحكمت فيهم الضعيف، ورموا المسلمين بصفات، ونسبوا إليهم أطواراً، ثم حصروا علتها في الاعتقاد بالقدر، ويرى

الأفغاني أن عقيدة القضاء والقدر إذا تطهرت من شفاعة الجبر يتبعه صفة الجراءة والإقدام، وخلق الشجاعة والبسالة، ويبعث على اقتحام المهالك التي ترجف لها قلوب الأسود، وتنشفق منها ضرائر النمور، هذا الاعتقاد يطبع الأنفس على الثبات، واحتمال المكاره، ومقارعة الأهوال، ويدعوها إلى الخروج من كل ما يعجز عليها، بل يحملها على بذل الأرواح، والتخلي عن نضرة الحياة، ومن هنا نجد الأفغاني يدعو علماء المسلمين إلى تخليص هذه العقيدة من الجبر فيقول " ورجاؤنا في الراسخين من علماء العصر أن يسعوا بجهدهم في تخليص هذه العقيدة الشريفة من بعض ما طرأ عليها من لواحق البدع" (١٩٦)

ويتفق مصطفى صبري مع الأفغاني في رؤيته، فيرى أن دعاة التغريب الذين يوجهون سهامهم إلى عقيدة القضاء والقدر مدفوعين في ذلك بوجهات نظر الغربيين، فيقول" ثمة دافع اجتماعي خاص بأصحاب العقليات الجديدة المتآمرين برعاية الغربيين ضد عقائد الإسلام وهو ظنهم بأن عقيدة الإيمان بالقدر المنتهى إلى الجبر تثبط الهمم، وتسوق الإنسان إلى التعطيل، والتكاسل"(١٩٧) ويرى مصطفى صبري أننا " نحن القائلين بالقدر لا نمنع ولا نقول بعدم الحاجة إليه، ولا أن الإنسان يقعد، ويعمل القدر، حتى يكون مذهبنا الكسل والعطالة للإنسان وإنما كل من الفريقين الذين ينقسم إليهما الناس فيما نرى – وهم العاملون والكسالى– يأخذ حظه من القدر، فيعمل

العاملون بالقدر، ولابد أن يكونوا عاملين، ويكسل الكسالى بالقدر ولابد أن يكونوا كسالى من غير أن يكون لهم معذرة من القدر في كسلهم" [(١٩٨)]

ومن الواضح أن عقيدة القضاء والقدر قد تعرضت في الآونة الحديثة للهجوم بسبب الانحطاط والتدني الذي عليه المسلمين، وهذا ما دعا الغربيين إلى اتهام العقيدة بالتكاسل والجبر، في حين أن هذه العقيدة نفسها هي التي دفعت المسلمين إلى فتح وغزو أرجاء العالم في صدر الإسلام، ومن ثم فإن اتهام الغربيين لعقيدة القضاء والقدر بالجبر إنما هو نتاج الحالة التي رآها الغربيون في العالم الإسلامي، ومن ثم فالتخلف ليس سببه عقيدة القضاء والقدر، بقدر ما سببه المسلمون أنفسهم.

وإذا كان النورسي يؤمن بشمولية القدر فإنه يرى أن الأسباب لا قيمة لها - وقد تعرضنا فيما سبق لرأى النورسي في الأسباب - وإن الأسباب نفسها لا يمكنها أن توجد شيئاً بحد ذاتها قط، بل هي موضوعة لصيانة عزة القدرة الإلهية وتنزيهها، ولتظل هي هدفاً مباشراً للشكاوى الظالمة والاعتراضات الباطلة"[(١٩٩)] والواقع أن النورسي يتفق بهذا مع الرؤية الأشعرية التي ترى أن سيادة القدرة في العالم، وسيادة القضاء والقدر، وتنفى العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، وهو بذلك يختلف في رؤيته للقدر مع الرؤية الرشدية التي ترى أن نظام الأسباب في العالم هو نفسه القضاء

والقدر فيقول ابن رشد " لما كانت الأسباب التي من خارج تجرى على نظام محدد، وترتيب مقصود، لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم، ولا توجد إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود أعنى أنها توجد في أوقات محدودة، ومقدار محدود، وإنما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من الخارج فقط، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا، والنظام المحدود في الأسباب الداخلة والخارجة أعنى التي لا تخل، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده، وهو اللوح المحفوظ " (٢٠٠).

وإذا كان النورسي يعطى كل هذه الأهمية للقدر وسيطرته، فما هي الأسس التي يمكن أن يقام عليها التكليف، وما هي حدود الاختيار ؟ هنا ننتقل إلى الجزء الثاني من رؤية النورسي للحرية الإنسانية، وهو موقفه من الجزء الاختياري .

٢- **الجزء الاختياري** : يرى النورسي -شأنه شأن معظم علماء الكلام- أنه لا تكليف بلا اختيار "(٢٠١) ومن ثم فإن الأفعال الظاهرية في الأغلب نتيجة لأفعال متسلسلة منتهية إلى ميدان النفس الذي يسمى بالجزء الاختياري، حيث تدور المنازعات على هذا الأساس"(٢٠٢).

وعلى الرغم من أن النورسي يقر بأن الإنسان يملك جزءاً اختيارياً إلا أن هذا الجزء لا يملك الإيجاد والخلق، ولكن دور هذا الجزء الاختياري يكون في الأمور الاعتبارية، ولهذا لا يمكن أن نقيس قدرة الله بقدرة العبد وذلك " لأننا إذ نقيس الإيجاد، والإبداع الإلهي وصنعته، والعبد عاجز عن إماتة ذرة وإحيائها، وليس له إلا الصنعة الاعتبارية والتركيبية "[٢٠٣] ويؤكد النورسي على أن الخلق والإيجاد لله يحمل الخير الكثير مع أنه يحمل شراً جزئياً، ولكن كسب الإنسان هو الذي يبرز هذا الشر الجزئي، فيقول " إن في الخلق والإيجاد خيراً كثيراً مع تضمنه شرا جزئيا، وإن ترك خيراً لأجل شر جزئي، يحدث شراً كثيراً فإن ذلك الشر الجزئي يعد خيراً، وفى حكمه، فليس في الخلق الإلهي شر ولا قبح، بل يعود إلى كسب العبد أو إلى استعداده "[٢٠٤].

ومن ثم فإن النورسي يرى "أن الشر ليس شراً، بل كسب الشر هو الشر لأن الخلق والإيجاد يتطلع إلى جميع النتائج المترتبة، ويتعلق بها، بينما الكسب يتعلق بنتائج خصوصية لأنه مباشرة خاصة فمثلاً إن النتائج المترتبة على نزول المطر تبلغ الألوف، جميعها حسنة، وجميلة فإذا ما تضرر أحدهم من المطر بسوء تصرفه وعمله، فليس له الحق أن يقول " إن إيجاد المطر لا رحمة فيه، وليس له أن يحكم أن خلق المطر شر، بل صار شراً في حقه، بسوء اختياره وسوء تصرفه، وبكسبه هو بالذات"[٢٠٥] ومن هنا نلاحظ أن

النورسي يرى أن الله هو الخالق والموجد لكل شي، وهو يتصف في خلقه بالخير الكثير، والشر العرض، ولكن كسب الإنسان هو الذي يعمق الشر، أو يبرز الخير، ويتفق النورسي مع الرؤية الأشعرية للكسب، والتي تؤكد على أن الفعل من خلق الرب وكسب العبد.

وينتقد النورسي الرؤية الاعتزالية للحرية الإنسانية والتي ترى أن " العبد قادر خالق لأفعاله خيرها، وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والرب منزه أن يضاف إليه شر وظلم، وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً، كما لو خلق العدل كان عادلاً "[٢٠٦] وذهب القاضي عبد الجبار" أعطى الله عز وجل القدرة والاستطاعة للعبد فقد مكنه بها من الأفعال أجمع، ويصح منه أن يفعل بها الخير والطاعة، كما يمكنه أن يفعل بهما الشر والمعصية"[٢٠٧] ومن هنا فقد نسب المعتزلة إلى الإنسان القدرة والإيجاد وذلك حتى ينزهوا الله عن فعل الشر أو خلقه، فيقول النورسي " إن أئمة المعتزلة عندما اعتبروا أن إيجاد الشر شر، لم يردوا إلى الله سبحانه خلق الكفر، والضلالة، فكأنهم بهذا ينزهونه سبحانه ويقدسونه، فقالوا إن الإنسان هو خالق لأفعاله فضلوا بذلك، وكذلك فإنه نتيجة لعدم تمييز المعتزلة بين الكسب والخلق، وأن الكسب هو الذي يتصف بالشر فيقول " وهكذا فلعدم إدراك المعتزلة هذا السر ضلوا إذ قالوا إن خلق الشر شر، وإيجاد القبح قبحاً فلم يردوه إلى الله سبحانه وتعالى تقديساً، وتنزيهاً له، وتأولوا

الركن الإيماني (وبالقدر خيره وشره من الله)[٢٠٨] ويتهم النورسي المعتزلة بأن أقوالهم هذه مردودة، وهم عاجزون عن فهم دساتير أهل السنة السامية فيقول" إن سائر أئمة الاعتزال المرفوضين، فإنهم ما أنكروا سبيل أهل السنة لفرط محبتهم الحق، وإنما لقصور عقولهم عن دساتير أهل السنة السامية، وعجز عقولهم الضيقة عن استيعاب قوانين أهل السنة الواسعة لذا فإن أقوالهم مردودة وهم مطرودون "[٢٠٩].

ومن ثم فإن النورسي يرى أن " خلق الشياطين والشرور، وإيجادها ليس شراً وليس قبيحاً، لأنه متوجه نحو نتائج كلية عظيمة، بل الشرور والقبائح الناتجة، إنما هي حاصلة من سوء الاستعمال، ومن الكسب الإنساني الذي هو مباشرة خاصة راجعة إلى الكسب الإنساني، وليس إلى الخلق الإلهي"[٢١٠] ومن ثم نلاحظ أن النورسي حين ينسب إلى الإنسان نوعا جزئيا من الإرادة، أو ما يسمى بالجزء الاختياري وذلك حتى يستطيع أن يؤكد على أن الشر الموجود في العالم إنما يرجع إلى الإنسان، وذلك بنص القرآن نفسه بأن الحسنة من الله، والسيئة من الإنسان ولهذا يقول النورسي " أيها الإنسان إن لك إرادة في منتهى الضعف، إلا أن يدها طويلة في السيئات والتخريبات، وقاصرة في الحسنات هذه الإرادة هي التي تسمى بالجزء الاختياري"[٢١١] ومن ثم فإن القرآن يبين أن الإنسان مسئول عن سيئاته مسئولية كاملة، لأن الإنسان هو الذي

أراد السيئات، ولما كانت السيئات من قبيل التخريبات، لذا يستطيع الإنسان أن يوقع دماراً هائلاً بسيئة واحدة كإحراق بيت كامل بعود ثقاب، وبذلك يستحق إنزال عقاب عظيم به "[٢١٢].

ويتفق النورسي مع ما ذهب إليه بعض الفلاسفة والمتكلمين من القول بأن الشر جزئي وعرضي وأن خلق الله يتسم بالخير فابن سينا يرى أن " الخير مقتضى بالذات، والشر مقتضى بالعرض، فالأمر في النار هو الخير، وأما ما يصدر عنها من شر فهو نادر، وكذلك في سائر الأسباب المشابهة، لذلك فما كان يحسن أن تترك المنافع الأكثرية والدائمة لأغراض شريرة قليلة "[٢١٣] ويذهب التفتازاني إلى أن " دخول الشر في القضاء الإلهي على سبيل التبع، فإن الموجود إما خير محض كالعقول والأفلاك، أو الخير غالب عليه كما في هذا العالم، فإن المطر المخصب البلاد يخرب بعض الدور بالضرورة، وجب الحكمة إيجاده لأن ترك الخير الكثير، لأجل الشر القليل شر كبير "[٢١٤].

ومما سبق يتضح أن النورسي يرى أن الله له الخلق وإلا الإيجاد بقضائه وقدره، وأن هذا الخلق يحمل الخير الكثير وفى باطنه شر جزئي، وهذا الشر ليس شراً في ذاته، ولكن كسب الإنسان له هو الذي يجعله شراً، ومن هنا يصبح الإنسان بإرادته الجزئية على الاختيار هو مصدر الشرور والتخريبات، وبذلك يتفق النورسي مع الرؤية القرآنية التي تؤكد على أن ما أصاب الإنسان من حسنات

فمن الله، وما أصابه من سيئة فمن نفسه، وبما كسبت يداه، ولكن يظل هناك تساؤل ما هي حدود الإرادة الجزئية، أو الجزء الاختياري لدى الإنسان عند النورسي ؟ يجيب النورسي بأن الجزء الاختياري لا يمثل سوى مساحة محدودة جداً فيقول " مع أن الجزء الاختياري الذي هو السلاح الوحيد، ونقطة الاستناد للمرء ضد تلك الأعداء غير المحدودين، والمضرات غير المحصورة، ليس بيده شيء غير الكسب كما انه ناقص، وقاصر، وعاجز، لا يقتدر على إيجاد شيء ما، لا يستطيع أن يمتد إلى الماضي، حتى يذب عنى الأحزان الآتية منها، ويسكتها، ولا يمكنه أن ينطلق إلى المستقبل حتى يمنع عنى الأهوال المندفعة"(٢١٥) وفى موضع آخر يقول النورسي للإنسان" يا أيها الشقي ! ما هذا الغرور والغفلة والاستغناء ؟ ألا ترى أن ليس لك من الاختيار إلا شعرة، وليس من الاقتدار إلا ذرة"(٢١٦) وهنا نلاحظ أن النورسي يرى أنه من الضروري الاستناد إلى قدرة الله وقدره، لأن جزءه الاختياري لا طاقة له بما يمكن أن يواجهه في الحياة وذلك لأن "دائرة الاحتياج واسعة سعة امتداد النظر، فأينما يصل الخيال تصل الحاجة إليه بينما دائرة اقتداري قاصرة، قاصرة كاليد"(٢١٧) .

وإذا كان النورسي يؤكد على ضعف الإنسان، وعلى عجز جزئه الاختياري قياساً بالقدر الإلهي فإنه يدعو الإنسان في أحد المواضع إلى التبرؤ من هذا الجزء الاختياري، وتفويض الأمر إلى الله فيقول"

فقرى وحاجاتي بقدر الدنيا كلها، أما رأس مالي فهو شيء جزئي ضئيل، أين الحاجات التي بقدر هذا العالم، ولا تستحصل إلا بالمليارات من هذا الجزء الاختياري الذي لا يساوى شيئاً ؟! إنه لا يمكن شراء تلك الحاجات بهذا الثمن الزهيد جداً ولا يمكن أن نستحصل تلك بهذا ! فلابد إذن من وسيلة أخرى، وتلك الوسيلة هي التبرؤ من ذلك الجزء الاختياري، وتفويض أمره إلى الإرادة الإلهية، وتبرؤ المرء من قوة نفسه لما كانت وسيلة النجاة هي هذه، فإنني أتخلى عن ذلك الجزء الاختياري وأتبرأ من أنانيتي في سبيلك"[٢١٨] فالقدر يسيطر على العالم، والجزء الاختياري لا حول له ولا قوة فيقول " إن صورة القدر المرسم المهندس الخبير بما يناسب بناءك، فكيف يمكن لك أن تذهب بجزئك الاختياري، والشعرة الشعورية، وتخلص من أحكام الكل، وتصير حراً برأسك، ثم ترجع تقيس الجزء على الكل"[٢١٩].

وإذا كان النورسي يصل في رؤيته للجزء الاختياري إلى القول بالجبرية، والتبرؤ من هذه الإرادة الجزئية، فإن النورسي يرى من ناحية أخرى أن الجزء الاختياري إذا ارتبط بالإيمان تعمق وزادت فاعليته، وقصرت محدوديته فيقول " إن الإيمان يمنح ذلك الجزء الضئيل -الجزء الاختياري- الذي يملك كسباً جزئياً للغاية، وثيقة يستند بها إلى قدرة مطلقة، وينتسب بها إلى رحمة واسعة ضد تلك الكثرة الكاثرة من الأعداء، والظلمات المحيطة، فبفضل الإيمان فإن

الجزء الاختياري ينطلق من الجزئية إلى الكلية، فيدخل إلى أعماق أودية الماضي مبدداً ظلمات الأحزان، كذلك يصعد محلقاً بنور الإيمان إلى أبعد شواهق المستقبل مزيلاً أهواله ومخاوفه"[(٢٢٠)] ونتيجة لربط النورسي الحرية بالإيمان، فقد صارت الحرية الحقيقة عند النورسي هي العمل وفقاً لأوامر الله، أو العمل وفقاً لقواعد الإيمان، ذلك الإيمان الذي يقوى حرية الإنسان - من وجهة نظره- فيقول " لأن الذي ينتسب إلى سلطان الكون برابطة الإيمان، ويكون عبداً له، تتنزه شفقته الإيمانية عن التجاوز على حرية الآخرين وحقوقهم، مثلما تترفع شهامته الإيمانية، وعزته عن التنازل والانقياد لسيطرتهم وإكراههم"[(٢٢١)] ومن هنا نلاحظ أن النورسي يرى أن الإيمان بالقدر، والإيمان بالله يزيد الإنسان من التحرر من كل المخاوف وما سوى الله عز وجل، وإفراد العبودية لله، ومن هنا تبدو رؤية النورسي للحرية الإنسانية جبراً إذا نظرنا للعلاقة بين الله والإنسان، إلا أن هذه الرؤية نفسها تبدو أكثر حرية إذا نظرنا إليها من خلال علاقة الإنسان بالإنسان، فالإنسان مضطر في إفراد الربوبية لله، والإيمان بالقدر، ولكنه مختار في التحرر من سيطرة الآخرين، واستعبادهم، وجبروتهم، تلك هي خلاصة نظرية النورسي للعدل، التي تمزج بين الجبر المطلق في علاقة الإنسان بالله، وإلى الحرية المطلقة في علاقة الإنسان بالإنسان طالما أن الإنسان يتوخى في تعامله مع الآخرين قواعد الشريعة، أي أن الإنسان حر في علاقته

بالآخرين مع ضرورة أن تكون هذه الحرية مقيدة، ومحددة وفقاً لأوامر الشريعة الإلهية.

٣- **التوفيق بين القدر والجزء الاختياري** : يفرق النورسي بين رؤية صاحب الإيمان لمسألة القدر والجزء الاختياري، وبين رؤية صاحب الغفلة والضلالة فمن ناحية يرى أن صاحب الإيمان يحيل الأمور كلها إلى الله، ويذهب إلى أن السيئات مصدرها الجزء الاختياري الممنوح له فيقول " إن الذي يتحدث عن القدر والجزء الاختياري إذا كان ذا إيمان كامل مطمئن القلب، فإنه يفوض أمر الكائنات كلها، ونفسه كذلك إلى الله سبحانه وتعالى، ويعتقد بأن الأمور تجرى تحت تصرفه، وتدبيره فهذا الشخص يحق له الكلام لأنه يعرف أن نفسه، وكل شيء منه سبحانه وتعالى، فيتحمل المسئولية مستنداً إلى الجزء الاختياري الذي يعتبره مرجعاً للسيئات، فيقدس ربه وينزهه، ويظل في دائرة العبودية، ويرضخ للتكليف الإلهي، ويأخذ على عاتقه، وينظر إلى القدر في الحسنات والفضائل الصادرة عنه، لئلا يأخذه الغرور، فيشكر ربه بدل الفخر، ويرى القدر في الفضائل التي تنزل به فيصبر"[٢٢٢] ومن ناحية أخرى فإن الشخص الذي ينظر إلى القدر والجزء الاختياري، وهو من أصحاب الغفلة لا ينبغي أن ينظر إليهما لأن نظره يكون باطلاً فيقول " إذا كان الذي يتحدث في القدر والجزء الاختياري من أهل الغفلة فلا يحق له الخوض فيهما، لأن نفسه الأمارة بالسوء - بدافع من الغفلة

والضلالة- يحيل الكائنات إلى الأسباب، فيجعل ما لله إليها، وترى نفسها مالكة لنفسها، وترجع أفعالها إلى نفسها، أو تسندها إلى الأسباب، بينما تحمل القدر المسئولية والتقصيرات، وحينئذ يكون الخوض في القدر والجزء الاختياري باطلاً "(٢٢٣).

ويحاول النورسي أن ينفي عن رؤيته الجبر، ويذهب إلى أن الإيمان بالقدر لا يعفى من التكليف ومن ثم " فهو يرى أن مسألة القدر ليست للفرار من التكليف والمسئولية، بل هو لإنقاذ الإنسان من الفخر والغرور، ولهذا دخلت ضمن مسائل الإيمان، أما الجزء الاختياري فقد دخل ضمن مباحث العقيدة ليكون مرجعاً للسيئات لا ليكون مصدراً للمحاسن والفضائل التي تسوق إلى الطغيان والتفرعن "(٢٢٤) وعلى الرغم من أن النورسي يرى مما سبق أن القدر يقع ضمن دائرة الإيمان، في حين أن الجزء الاختياري يقع ضمن دائرة العقيدة إلا أن النورسي يعود فيقول أن المسألة برمتها إنما تعود إلى مسألة الإيمان، ولعل النورسي بمحاولته وضع "القدر والجزء الاختياري" ضمن دائرة الإيمان إنما يريد بذلك تعميق الإيمان في النفوس المسلمة، وضرورة الإيمان بالقضاء والقدر خيره وشره، بل إن المؤمن يسلم نفسه بجزئه الاختياري إلى الله فيقول النورسي إن القدر والجزء الاختياري جزءان من إيمان وجداني بين حدود الإيمان والإسلام وليس مباحث عملية أو نظرية، أي أن المؤمن يعطى لله كل شيء، ويحيل إليه كل أمر، وما يزال هكذا حتى

يحيل فعله ونفسه إليه، ولكي لا ينجو في النهاية من التكليف والمسئولية يبرز أمامه الجزء الاختياري قائلاً " أنت مسئول، أنت مكلف " ثم إنه لكي لا يغتر بما صدر عنه من حسنات وفضائل يواجهه القدر قائلاً له " أعرف حدك فلست أنت الفاعل "(٢٢٥) وهنا يبرز أنه رغم كل دفاعات النورسي عن الحرية، والتكليف إلا أنه يسلم الأمور في النهاية إلى القدر، وهذا دليل على عمق الإيمان بالله .

وإذا سألنا النورسي كيف يمكن التوفيق بين القدر والجزء الاختياري ؟ فإنه يرى أن ذلك يتحقق بناء على سبعة وجوه

الأول :- إن العادل الحكيم الذي تشهد لحكمته وعدالته الكائنات كلها، بلسان النظام والانتظام والميزان، فقد أعطى للإنسان جزءاً اختيارياً مجهول الماهية، ليكون مدار الثواب والعقاب فكما أن للحكيم العادل حكماً مثيرة خفية عنا، كذلك كيفية التوفيق بين القدر والجزء الاختياري خافية علينا ولكن عدم علمنا بكيفية التوفيق لا يدل على عدم وجوده.

الثاني :- أن كل إنسان يشعر بالضرورة أن له إرادة، واختياراً في نفسه، فيعرف وجود ذلك الاختيار وجداناً، وإن العلم بماهية الموجودات شيء، والعلم بوجودها شيء آخر فكثير من الأشياء وجودها بديهي لدينا، إلا أن ماهيتها مجهولة بالنسبة إلينا، فهذا الجزء

الاختياري يمكن أن يدخل ضمن نطاق تلك السلسلة، فلا ينحصر كل شيء في نطاق معلوماتنا وإن عدم علمنا لا يدل على عدمه.

الثالث :- إن الجزء الاختياري لا ينافى القدر، بل القدر يؤيد الجزء الاختياري، لأن القدر نوع من العلم الإلهي، وقد تعلق العلم الإلهي باختيارنا، ولهذا يؤيد الاختيار ولا يبطله.

الرابع :- القدر نوع من العلم، والعلم تابع للمعلوم، أي على أية كيفية يكون المعلوم يحيط به العلم، ويتعلق به، فلا يكون المعلوم تابعاً للعلم، أي أن دساتير العلم ليست أساساً لإدارة المعلوم من حيث الوجود الخارجي، لأن ذات المعلوم، ووجوده الخارجي ينظر إلى الإرادة ويستند إليها .

الخامس :- إن القدر يتعلق تعلقاً واحد بالسبب والمسبب معاً، فالإرادة لا تتعلق مرة بالمسبب ثم بالسبب مرة أخرى، أي أن هذا المسبب سيقع بهذا السبب، لذا يجب ألا يقال مادام موت الشخص الفلاني مقدراً في الوقت الفلاني، لذا فما ذنب من يرميه ببندقيته بإرادته الجزئية إذ لو لم يرمه لمات أيضاً؟ الجواب :- لأن القدر قد عين موته ببندقيته، فإذا فرضت عدم رميه عندئذ تفرض عدم تعلق القدر، فبما تحكم إذن على موته، إلا إذا تركت مسلك أهل السنة والجماعة، ودخلت ضمن نطاق الفرق الضالة التي تتصور قدراً للسبب، وقدراً للمسبب كما هو عند الجبرية، أو تنكر القدرة كالمعتزلة، أما نحن أهل الحق فنقول لو لم يرمه فإن موته مجهول

عندنا، أما الجبرية فيقولون لو لم يرمه لمات أيضاً، بينما المعتزلة يقولون لو لم يرمه لا يموت.

السادس :- إن الميلان الذي هو أس أساس الجزء الاختياري، أمر اعتباري عند الماتريدية فيمكن أن يكون بيد العبد، ولكن الميلان أمر موجود لدى الأشعريين، فليس هو بيد العبد، إلا أن التصرف عندهم أمر اعتباري بيد العبد، ولهذا فذلك الميلان، وذلك التصرف فيه أمران نسبيان ليس لهما وجود خارجي محقق، أما الأمر الاعتباري فلا يحتاج ثبوته ووجوده إلى علة تامة التي تستلزم الضرورة الموجبة لرفع الاختيار، بل إذا اتخذت علة ذلك لأمر اعتباري وضعاً بدرجة من الرجحان فإنه لا يمكن أن يثبت، ويمكن أن يتركه في تلك اللحظة، فيقول القرآن له آنئذ: هذا شر لا تفعل، نعم لو كان العبد خالقاً لأفعاله وقادراً على الإيجاد، لرفع الاختيار، لأن القاعدة المقررة في علم الأصول والحكمة أنه " ما لم يجب لم يوجد" أي لا يأتي إلى الوجود شيء ما لم يكن وجوده واجباً أي لابد من وجود علة تامة ثم يوجد، أما العلة التامة فتقضى المعلول بالضرورة، وبالوجوب وعندها لا اختيار.

السابع :- إن إرادة الإنسان وجزءه الاختياري، ضعيف وأمر اعتباري، وإن الله سبحانه، وهو الحكيم المطلق قبل الإرادة الجزئية الضعيفة شرطاً عادياً لإرادته، أي أنه يقول : يا عبدي أي طريق تختاره للسلوك فأنا أسوقك إليه، ولهذا فالمسئولية تقع عليك،

فمثلاً إذا أخذت طفلاً عاجزاً ضعيفاً على عاتقك وخيرته قائلاً، إلى أين تريد الذهاب فسآخذك إليه ؟ وطلب الطفل الصعود إلى جبل عال، وأنت أخذته إلى هناك، ولكن الطفل تمرض أو سقط فلا شك أنك ستقول له: أنت الذي طلبت، وتعاقبه وتزيده لطمة تأديب، وهكذا، ولله المثل الأعلى فهو سبحانه أحكم الحاكمين، جعل إرادة عبده الذي هو في منتهى الضعف شرطاً عادياً لإرادته الكلية "[٢٢٦]

ومن هنا نلاحظ من خلال الوجوه السبعة التي وضعها النورسي للتوفيق بين القدر والجزء الاختياري لا يعطى إجابة قطعية عن التوفيق بينهما لأن هناك أشياء لا يمكن أن نعرف ماهيتها، وهو ما عبر عنه النورسي في عدم إدراكنا لماهية الجزء الاختياري، إلا أنه في النهاية وفى الوجه السابع يجعل إرادة الله الكلية مشروطة بإرادة الإنسان حتى يتحمل الإنسان مسئولية التكليف والحساب والجزاء.

خلاصة القول إن النورسي في نظريته التي تسعى إلى التوفيق بين القدر والجزء الاختياري أقرب إلى روح القرآن التي تجمع بين الجبرية والحرية، فيقول بأن نظريته لا توافق المعتزلة في قولهم بأن العبد خالق لأفعاله، ولا توافق الجبرية في قولهم ،إن العبد مضطر، فيقول " نحن معشر أهل السنة والجماعة نقول يا أهل الاعتزال إن العبد ليس خالقاً للحاصل بالمصدر، كالحاصل من المصدر، بل هو مصدر المصدر فقط إذ لا مؤثر في الكون إلا الله، والتوحيد هكذا

يقتضي، ثم نقول يا أهل الجبر ليس العبد مضطراً بل له جزء اختياري، لأن الله حكيم، وهكذا يقتضي التنزيه "[٢٢٧].

الهوامش

(١) جمال الدين الأفغاني، الرد على الدهريين / الأعمال الكاملة صـ ١٧١

(٢) المرجع نفسه صـ ١٦٠

(٣) محمد فريد وجدي، على أطلال المذهب المادي، مطبعة دائرة معارف القرن العشرين، القاهرة طـ٢ ١٩٣١صـ١٤

(٤) المرجع نفسه صـ ١٦٠

(٥) رسالة الطبيعة / اللمعة الثالثة والعشرون / اللمعات صـ ٢٦٧

(٦) مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم ١/ ٢٥٤

(٧) رسالة الطبيعة صـ ٢٦٩

(٨) المرجع نفسه صـ ٢٦٥-٢٧٠

(٩) حسين الجسر، الرسالة الحميدية صـ ١٧٨

(١٠)) رسالة الطبيعة صـ ٢٧١

(١١)) إشارات الإعجاز صـ ١١٥

(١٢) الكلمة الثانية والعشرون / الكلمات صـ ٣٤٢، وأيضاً المثنوي العربي النوري صـ ٥٠

(١٣) رسالة اللوامع / الكلمة الثالثة والثلاثون / الكلمات صـ ٨٤٠

(١٤) على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة ،طـ٨ ١٩٨١ جـ١ / صـ ٣٦٨

(١٥) اللمعة الثامنة والعشرون / اللمعات صـ ٤١١

(١٦) الكلمة الأولى / الكلمات صـ ٧ – ٨

(١٧) مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم ٤/ ٣٥

(١٨) الإيجي، المواقف، مكتبة المتنبي، القاهرة بدون صـ ٢٧

(١٩) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة طـ٦ ١٩٨٠صـ ٢٣٩، و المرجع نفسه صـ ٢٤٥

(٢٠) ابن خلدون، المقدمة صـ ٤٢٣

(٢١) على سامي النشار، نشأة الفكر، ١/ ٣٦٩

(٢٢) حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، دار السلام للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١ ١٩٩٨ صـ٤٣٣

(٢٣) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة صـ ١٤٥، وأيضاً محمد عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، القاهرة، ط٤ ١٩٧٩ صـ ١٣٥ – ١٤٥

(٢٤) المرجع نفسه صـ ٢٠٢

(٢٥) ابن تيمية، النبوات صـ ٢٢٠

(٢٦) مونتجمري وات، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر صـ ٧٨

(٢٧) يمنى طريف، الطبيعيات في علم الكلام الجديد صـ ٨٥

(٢٨) سعيد بنسعيد العلوي، الخطاب الأشعري صـ ١٠٠

(٢٩) محمد عبده، رسالة التوحيد صـ ١٥٢

(٣٠) محمد عبده، تفسير جزء عم ، دار الشعب، القاهرة بدون صـ ١٠٦

(٣١) محمد رشيد رضا ، الوحي المحمدي صـ ١٥٠

(٣٢) رسالة الطبيعة صـ ٢٧١

(٣٣) المرجع نفسه صـ ٢٧١

(٣٤) المرجع نفسه صـ ٢٧١ –٢٧٢

(٣٥) رسالة الطبيعة صـ ٢٧٣

(٣٦) الأفغاني، الرد على الدهريين صـ ١٣٧

(٣٧) مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم ٤/ ٢١٨

(٣٨) رسالة الطبيعة صـ ٢٧٤

(٣٩) المرجع نفسه صـ ٢٧٥

(٤٠) المرجع نفسه صـ ٢٧٥

(٤١) المرجع نفسه صـ ٢٧٦

(٤٢) رسالة الطبيعة صـ ٢٨٢

(٤٣) المرجع نفسه صـ ٢٨٦

(٤٤) رسالة التلويحات التسعة / المكتوب التاسع والعشرون / المكتوبات صـ ٥٨٠

(٤٥) اللمعة الثامنة والعشرون / اللمعات صـ ٤٤٣

(٤٦) المثنوي العربي النوري ص ٢٥٣

(٤٧) رسالة النوافذ / الكلمة الثالثة والثلاثون / الكلمات صـ ٨١٦

(٤٨) رسالة اللوامع / الكلمة الثالثة والثلاثون / الكلمات صـ ٨٤٢

(٤٩) المثنوي العربي النوري صـ ٤٢٦

(٥٠) صيقل الإسلام صـ ١٢٧

(٥١) أحمد أمين ، يوم الإسلام صـ ١٨ - ١٩

(٥٢) الغزالي، معراج السالكين / رسائل الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦ ١/٩٥

(٥٣) الجاحظ، الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير صـ ٤٣

(٥٤) نقطة من نور معرفة الله جل جلاله / المثنوي العربي النوري صـ ٤٢٣

(٥٥) المكتوب السادس والعشرون / المكتوبات صـ ٤٢٨

(٥٦) محسن عبد الحميد، النورسي متكلم العصر الحديث صـ ١٢٢

(٥٧) البغدادي، الفرق بين الفرق تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة بدون صـ ١٩٧

(٥٨) الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق هلموت كلويفر، دار العرب للبستاني، ١٩٨٨ صـ ٢٧

(٥٩) ابن قائد النجدي، نجاة الخلف في اعتقاد السلف، تحقيق أبو اليزيد العجمي، دار الصحوة، القاهرة ط١ ١٩٨٥ صـ ٧١

(٦٠) الأشعري ، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق حمودة غرابه، مكتبة الكليات الأزهرية ،القاهرة ١٩٨٣ صـ ٢٣ وأيضاً رسالة أهل الثغر، تحقيق محمد السيد الجليند، مطبعة التقدم ١٩٨٧ صـ ٣٥

(٦١) البغدادي ، أصول الدين، دار المدينة، بيروت بدون مصورة عن طبعة استانبول ١٩٢٨ صـ ٧٠ وأيضاً الفرق بين الفرق صـ ١٩٩

(٦٢) الباقلاني ، التمهيد، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت، ط٣ ١٩٩٣ صـ ٤١ -٤٢ وأيضاً الإنصاف صـ ١٨

(٦٣) أبو المظفر الإسفراييني، التبصير في أصول الدين، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، القاهرة ط١ ١٩٤٠ صـ ٩٢

(٦٤) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٨٩، ١/ ٢٥٨ - ٢٥٩

(٦٥) رسالة النوافذ / الكلمة الثالثة والثلاثون / الكلمات صـ ٨٢٥

(٦٦) رسالة الآية الكبرى / الشعاع السابع / الشعاعات صـ ١٨٣

(٦٧) منى أحمد أبو زيد، التصور الذرى في الفكر الفلسفي الإسلامي صـ ٢٢٢

(٦٨) حسن الشافعي ، الأمدي وآراؤه الكلامية صـ ١٨٧

(٦٩) ابن سينا، النجاة، طبع على نفقة محيى الدين صبحي الكردي، القاهرة، ط٢ ١٩٣٨ صـ ٢٢٥

(٧٠) محمد عبده ، رسالة التوحيد صـ ٣٩ - ٤٢

(٧١) مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم ٢/ ٧٥ - ٧٦

(٧٢) رسالة النوافذ / الكلمة الثالثة والثلاثون / الكلمات صـ ٨٢٦

(٧٣) قطرة من بحر التوحيد / المثنوي العربي النوري صـ ١٢٢

(٧٤) ذرة من شعاع هداية القرآن / المثنوي العربي النوري صـ ٣٠٣

(٧٥) رسالة الآية الكبرى / الشعاع السابع / الشعاعات صـ ١٨٤

(٧٦) إشارات الإعجاز صـ ٢٢٥

(٧٧) رسالة الآية الكبرى / الشعاع السابع / الشعاعات صـ ١٨٥

(٧٨) رسالة النوافذ / الكلمة الثالثة والثلاثون / الكلمات صـ ٧٩٢

(٧٩) صيقل الإسلام صـ ١٢٤ – ١٢٥، وأيضاً إشارات الإعجاز صـ ١٥٢

(٨٠) نقطة من نور معرفة الله جل جلاله / المثنوي العربي النوري صـ ٤٣٠

(٨١) ابن رشد، مناهج الأدلة صـ ١٥١

(٨٢) الكلمة الثانية والعشرون / الكلمات صـ ٣٣٩

(٨٣) رسالة المناجاه / الشعاع الثالث / الشعاعات صـ ٥٦

(٨٤) ابن رشد ، مناهج الأدلة صـ ١٥١

(٨٥) ابن تيمية، النبوات صـ ٣٣٥

(٨٦) عبد الفتاح أحمد فؤاد، الفرق الإسلامية صـ ٧١

(٨٧) جمال الدين القاسمي، دلائل التوحيد صـ ٣٣

(٨٨) رسالة النوافذ / الكلمة الثالثة والثلاثون / الكلمات صـ ٨٠٨

(٨٩) قطرة من بحر التوحيد / المثنوي العربي النوري صـ ١١٠

(٩٠) الكلمة السادسة عشرة /الكلمات / صـ٢٢١

(٩١) محمد عبده ، الإسلام دين العلم والمدنية صـ ١١٥

(٩٢) جمال الدين القاسمى ، دلائل التوحيد صـ ٥١

(٩٣) نقطة من نور معرفة الله جل جلاله/ المثنوي العربي النوري صـ ٤٢٣ –٤٢٦

(٩٤) رسالة الآية الكبرى / الشعاع السابع / الشعاعات صـ ١٥٦

(٩٥) شمة من نسيم هداية القرآن / المثنوي العربي النوري صـ ٣٢٢

(٩٦) حسين الجسر، الرسالة الحميدية صـ ١٨٤

(٩٧) نقطة من نور معرفة الله جل جلاله / المثنوى العربي النورى صـ ٤٢٦

(٩٨) رسالة الثمرة / الشعاع الحادي عشر / الشعاعات صـ ٢٥٧

(٩٩) رسالة الثمرة/ الشعاع الحادي عشر / الشعاعات صـ ٢٦٠

(١٠٠) حسين الجسر، الرسالة الحميدية صـ ٢١٣

(١٠١) المرجع نفسه صـ ٢١١

(١٠٢) محمد جمال الدين القاسمي، دلائل التوحيد صـ ١٣٤

(١٠٣) محمد أحمد الغمراوى، الإسلام في عصر العلم صـ ٤٩ –٥٠

(١٠٤) عباس محمود العقاد، الله ، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٥ صـ ٢٣٦

(١٠٥) نقطة من معرفة الله جل جلاله / المثنوي العربي النوري صـ ٤٣١

(١٠٦) رسالة النوافذ / الكلمة الثالثة والثلاثون / الكلمات صـ ٧٩٣

(١٠٧) رسالة الثمرة / الشعاع الحادي عشر / الشعاعات صـ ٢٦١

(١٠٨) صيقل الإسلام صـ ١٢٢

(١٠٩) ابن تيمية، نقض المنطق صـ ٢٩

(١١٠) الطبلاوى محمد سعد، موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد صـ ٦١

(١١١) نقطة من نور معرفة الله / المثنوي العربي النوري صـ ٤٢٢

(١١٢) رسالة النوافذ / الكلمة الثالثة والثلاثون / الكلمات صـ ٧٩٠، وأيضاً رسالة التفكر الإيماني الرفيع / اللمعة التاسعة والعشرون / اللمعات صـ ٤٨٨

(١١٣) رسالة الآية الكبرى / الشعاع السابع / الشعاعات صـ ١٦٢

(١١٤) الأشعري، رسالة أهل الثغر صـ ٤١ – ٤٢

(١١٥) الباقلاني، الإنصاف صـ ٣٤

(١١٦) ابن رشد ، مناهج الأدلة صـ ١٥٨

(١١٧) المرجع نفسه صـ ١٥٧

(١١٨) حسين الجسر، الرسالة الحميدية صـ ١٦٩

(١١٩) محمد عبده ، رسالة التوحيد صـ ٤٩ - ٥٠

(١٢٠) رسالة الحجة الزهراء / الشعاع الخامس عشر / الشعاعات صـ ٣٦٠

(١٢١) على عبد الفتاح المغربي ، الماتريدي وآراؤه الكلامية صـ ١٥٧ – ١٥٨

(١٢٢) الكلمة الثانية والعشرون / الكلمات صـ ٣١٤

(١٢٣) الكلمة الثانية والعشرون / الكلمات صـ ٣١٨

(١٢٤) المكتوب العشرون / المكتوبات صـ ٣٢٨

(١٢٥) رسالة الطبيعة / اللمعة الثالثة والعشرون / اللمعات صـ ٢٩٣، وأيضاً رسالة التفكر الإيماني الرفيع / اللمعة التاسعة والعشرون / اللمعات صـ ٤٧٤

(١٢٦) محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي صـ ١١٢

(١٢٧) عبد الرحمن بن ناصر بن سعدي، القول السديد في مقاصد التوحيد، طبعة الجامعة الإسلامية / المدينة المنورة ١٣٨٢ هـ صـ ١٠٤– ١٠٥ وأيضاً صـ ١١٩

(١٢٨) فخر الدين الرازي، لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٧٦صـ ٩٥

(١٢٩) محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية صـ ٢٠٧ - ٢٠٩

(١٣٠) البغدادي، أصول الدين صـ ١١٨

(١٣١) التفتازاني ، شرح المقاصد ٤/ ٣٣٤ ، وأيضاً الرازي، لوامع البينات صـ٣٦

(١٣٢) الغزالي، المقصد الأسنى، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٦١ صـ ١٠، و أيضاً محمد صالح الزركان، المرجع السابق صـ ٢١٣

(١٣٣) الرازي، لوامع البينات صـ ١٨

(١٣٤) حسن الشافعي، الأمدي وآراؤه الكلامية صـ ٢٠٦

(١٣٥) البغدادي ، أصول الدين صـ ١٢٢

(١٣٦) الرازي ، لوامع البينات صـ ٤٧ – ٤٨

(١٣٧) الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن القاهرة، ١٩٨٥ صـ ٦١ –٦٢

(١٣٨) المرجع نفسه صـ١٣٤

(١٣٩) الشعاع الرابع / الشعاعات صـ ٨٩

(١٤٠) المكتوب الرابع والعشرين / المكتوبات صـ ٣٧٣

(١٤١) اللمعة الرابعة عشر / اللمعات صـ ١٤٨

(١٤٢) اللمعة الثلاثون / اللمعات صـ ٥٢٣

(١٤٣) المرجع نفسه صـ ٥٢٥

(١٤٤) رسالة المرضى / اللمعة الخامسة والعشرون / اللمعات صـ ٣١٨

(١٤٥) اللمعة الثلاثون / اللمعات صـ ٥٩٦

(١٤٦) الكلمة الحادية عشرة / الكلمات صـ ١٣٩

(١٤٧) اللمعة الثانية / اللمعات صـ ٢٠ – ٢١

(١٤٨) محسن عبد الحميد، النورسي متكلم العصر الحديث صـ ١٣٢

(١٤٩) الكلمة العشرون / الكلمات صـ ٢٩١

(١٥٠) محمد صالح الزركان، المرجع السابق صـ ٢١٧ ، وأيضا الطبلاوي محمد سعد، المرجع السابق صـ ٦٥

(١٥١) ابن رشد، مناهج الأدلة صـ ١٦٥

(١٥٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل ٤/ ٤٧٨، وأيضاً الطبلاوي محمد سعد المرجع السابق صـ ١٣٠

(١٥٣) رسالة الآية الكبرى / الشعاع السابع / الشعاعات صـ ١٨٨

(١٥٤) رسالة الحجة الزهراء / الشعاع الخامس عشر / الشعاعات صـ ٦٨٥

(١٥٥) المرجع نفسه صـ٦٨٣

(١٥٦) المكتوب العشرون / المكتوبات صـ ٣١٤

(١٥٧) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية صـ ٢٤

(١٥٨) رسالة التفكر الإيماني الرفيع / اللمعة التاسعة والعشرون / اللمعات صـ ٤٨٣

(١٥٩) السنوحات / صيقل الإسلام صـ ٣٤٠

(١٦٠) قطرة من بحر التوحيد / المثنوى العربى النورى صـ ١١٥

(١٦١) المكتوب الرابع والعشرون / المكتوبات صـ ٣٧١

(١٦٢) الباقلاني ، الإنصاف صـ ٣٥

(١٦٣) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد صـ ٧٥

(١٦٤) رسالة الحجة الزهراء / الشعاع الخامس عشر / الشعاعات صـ ٢٨٩

(١٦٥) المكتوب العشرون / المكتوبات صـ ٣١٧

(١٦٦) رسالة الحجة الزهراء / الشعاع الخامس عشر / الشعاعات صـ ٦٩١

(١٦٧) الباقلاني، الإنصاف صـ ٣٦

(١٦٨) التفتازاني ، شرح المقاصد صـ ٩٢/٤

(١٦٩) رسالة الآية الكبرى/ الشعاع السابع / الشعاعات صـ ١٨٩

(١٧٠) الغزالي، مقاصد الفلاسفة ، طبع على نفقة محيى الدين صبحي الكردي ، القاهرة ط٢ ١٩٣٦ صـ ٧١

(١٧١) رسالة الآية الكبرى / الشعاع السابع / الشعاعات صـ ١٨٩

(١٧٢) الرازي ، المحصل ، صـ ١٧١

(١٧٣) اللمعة الثامنة والعشرون / اللمعات صـ ٤١٩

(١٧٤) اللمعة الثلاثون / اللمعات صـ ٥٢٦

(١٧٥) رسالة النوافذ / الكلمة الثالثة والثلاثون / الكلمات صـ ٨٢٩

(١٧٦) رسالة أنا / الكلمة الثلاثون / الكلمات صـ ٦٣٦

(١٧٧) الغزالي ، المضنون به على غير أهلة / رسائل الغزالي جـ٤– صـ ١٣٢

(١٧٨) الشعاع الثاني/ الشعاعات صـ ١٨

(١٧٩) المرجع نفسه صـ ١٤

(١٨٠) قطرة من بحر التوحيد / المثنوى العربي النورى صـ ١١٤

(١٨١) المكتوب الثاني والعشرين / المكتوبات صـ ٣٤١

(١٨٢) المحكمة العرفية / صيقل الإسلام صـ ٤٦٧

(١٨٣) الخطبة الشامية / صيقل الإسلام صـ ٥٣٦

(١٨٤) رسالة القدر / الكلمة السادسة والعشرون / الكلمات صـ ٥٤٩

(١٨٥) قطرة من بحر التوحيد / المثنوي العربي النوري صـ ١٢١

(١٨٦) على عبد الفتاح المغربي، المرجع السابق صـ ٣٤٢

(١٨٧) أبو بكر البيهقي ، الاعتقاد على مذهب السلف ، السلام العالمية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٤ صـ ٦٥

(١٨٨) شمة من نسيم هداية القرآن / المثنوي العربي النوري صـ ٣٣٨

(١٨٩) حبة من نواتات ثمرة من ثمار القرآن / المثنوي العربي النوري صـ ٢٢٥

(١٩٠) رسالة القدر / الكلمة السادسة والعشرون / الكلمات صـ ٥٢٢

(١٩١) الشعاع الثالث عشر / الشعاعات صـ ٣٥٦

(١٩٢) المكتوب الثالث عشر / المكتوبات صـ ٥٨

(١٩٣) دفاع محكمة دينزلي / الشعاع الثاني عشر / الشعاعات صـ ٣٣١

(١٩٤) رسالة الحجة الزهراء / الشعاع الخامس عشر / الشعاعات صـ ٦٨٥

(١٩٥) عبد الرحمن الكواكبي ، أم القرى صـ ٢٧

(١٩٦) الأفغاني ، الرد على الدهريين / الأعمال الكاملة صـ ١٨٣- ١٨٧

(١٩٧) مصطفى صبري ، موقف العقل والعلم والعالم ٣٩١/٣

(١٩٨) المرجع نفسه ٣/ ٣٢

(١٩٩) اللمعة الثلاثون / اللمعات صـ ٥٦١

(٢٠٠) ابن رشد ، مناهج الأدلة صـ ٢٢٧

(٢٠١) الشعاع الخامس / الشعاعات صـ ١٠٣

(٢٠٢) إشارات الإعجاز صـ ٧٩ - ٨٠

(٢٠٣) صيقل الإسلام صـ ١٥٩

(٢٠٤) رسالة القدر / الكلمة السادسة والعشرون / الكلمات صـ ٥٤٣

(٢٠٥) المكتوب الثاني عشر / المكتوبات صـ ٥١

(٢٠٦) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق جميل صدقي، دار الفكر، بيروت ط١/ ١٩٧٧ صـ ٣٥

(٢٠٧) القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، رسائل في العدل والتوحيد جـ / ٢١٦

(٢٠٨) اللمعة الثالثة عشر/ اللمعات صـ ١١٧ - ١١٨

(٢٠٩) رسالة التلويحات التسعة / المكتوب التاسع والعشرون / المكتوبات صـ ٥٨٧

(٢١٠) المكتوب الثاني عشر / المكتوبات صـ ٥٢

(٢١١) رسالة القدر / الكلمة السادسة والعشرون / الكلمات صـ ٥٤٨

(٢١٢) المرجع نفسه صـ ٥٤٢

(٢١٣) ابن سينا، النجـاة صـ ٢٨٩

(٢١٤) التفتازاني، شرح المقاصد ٤/ ٢١٦

(٢١٥) رسالة رائد الشباب صـ ٤٨

(٢١٦) حباب من عمان القرآن الكريم / المثنوي العربي النوري صـ ١٩١

(٢١٧) حباب من عمان القرآن الكريم صـ ١٩٨

(٢١٨) الكلمة السابعة عشرة / الكلمات صـ ٢٣٣

(٢١٩) ذرة من شعاع هداية القرآن، المثنوي العربي النوري صـ ٢٩٩

(٢٢٠) رسالة الشيوخ / اللمعة السادسة والعشرون / اللمعات صـ ٣٥٤

(٢٢١) المناظرات / صيقل الإسلام صـ ٣٩٥

(٢٢٢) رسالة القدر / الكلمة السادسة والعشرون / الكلمات صـ ٥٤٤

(٢٢٣) المرجع نفسه صـ ٥٤٥

(٢٢٤) المرجع نفسه صـ ٥٤٢

(٢٢٥) المرجع نفسه صـ ٥٤١

(٢٢٦) المرجع نفسه صـ ٥٤٥ – ٥٤٨

(٢٢٧) إشارات الإعجاز صـ ٨٠

الفصل الخامس

آراؤه في السمعيات

المبحث الأول : (آراؤه في النبــو ة)

١- مقدمــة :

إن مسألة إثبات نبوة محمد ﷺ قد ارتبطت - في علم الكلام القديم- بالرد على بعض الطوائف المنكرة للنبوة، ويلخص الماوردي هذه الطوائف في " ملحدة الدهرية القائلين بقدم العالم، وتدبير الطبائع، وأن إنكار الرسل أجدر من أن يقولوا بإرسالهم، والبراهمة المنكرين للنبوة والمعجزات، وبعض الفلاسفة "[1] ومن ثم يمكن القول : إن مسألة إثبات النبوة في علم الكلام القديم قد ارتبطت بالرد على الطوائف المنكرة للنبوة بصفة عامة، والبراهمة بصفة خاصة، ولكن في ظل تغير ظروف العصر الحالي، وظهور طوائف لا تنكر النبوة فحسب، بل تنكر الإله، هذه التيارات الإلحادية المعاصرة هي التي دعت علماء الكلام المحدثين إلى إثبات نبوة محمد ﷺ .

وينبغي أن نشير إلى أنه على الرغم من اختلاف الظروف التاريخية الحديثة عن القديمة إلا أنه في كلتا الحالتين يشكل الإلحاد المحور الثابت الذي يسعى علماء الكلام للرد عليه، هذا بالإضافة إلى أن قضية إثبات النبوة أصبحت من القضايا الأساسية في علم الكلام القديم، وفى بناء هذا العلم، والذي لم يتم فيه أي تغيير حتى الفترة الراهنة.

٢- أهمية النبوة :

ترتكز أهمية النبوة على أسباب عديدة تفرض بعث الأنبياء وإرسالهم إلى الناس برسالات، وتتلخص هذه الأسباب في:

أ - **قصور العقل البشرى** : إن قصور العقل البشرى عن إدراك الحقائق العليا، يستلزم وجود الرسل، وبعثهم لتوجيه البشرية إلى جادة الطريق، فيرى النورسي أن قصور نظر الإنسان، واختلاط الأوهام عليه، يتطلب بعث الرسل لإرشاد الإنسان فيقول "أدرك الإنسان، وكشف عن الترتيب في الأشياء الناشئ من العلل المترتبة المتسلسلة في الخلقة، وقابلياته العلمية والتركيبية، ومعرفته الحاصلة من تحليل مركبات بدور كمالات الإنسانية إلى بسيطات، وإرجاعها إلى أصلها، وقدرته على محاكاة الطبيعة، فالإنسان الذي هذه قابلياته يدرك قصور نظره في صنعته، وتزاحم الأوهام عليه، وافتقاره في جبلته الإنسانية مما يدل على حاجته الماسة إلى نبي مرشد، يحافظ على موازنة النظام المتقن في العالم "[٢] .

وإذا كان النورسي يتخذ من قصور العقل البشرى وسيلة لإدراك أهميـة النبـوة فإنـه كـان مـسبوقاً فـي ذلـك بعلمـاء الكـلام القـدماء، والمحـدثين معـاً، فقـد ذهـب المـاوردي، والجـو ينـي ،وابـن تيميـة، وغيرهم من علماء الكلام القديم إلى أن " الشرع يرشد إلى ما لا يستدرك بمحض العقول،"[٣] فالعقل لا سبيل له إلى تلقى اليقين في عامة المطالب الإلهية، وإن كان هكذا فالواجب تلقى علم ذلك من النبوات على ما هو عليه "[٤].

وعلى نفس الـدرب سـار العديـد مـن المحـدثين أمثـال محمـد عبده، ورشيد رضا، وغيرهما فيقول محمد عبده " إن حاجة العالم الإنساني إلى الرسل، أنهم من الأمم بمنزلة العقول من الأشخاص، وأن بعثهم حاجة من حاجات العقول البشرية قضت رحمة المبدع الحكيم بسدادها، ونعمة واهب الوجود ميز بها الإنسان عن بقية الكائنات، ولكنها حاجة روحية "[٥].

ب- **إدراك التوحيد يتطلب النبوة** : من البدهي أن الإنسان لا يستطيع أن يكتفي بعقله وضميره في كل شيء، مما ينبغي أن يعرفه فيما يتعلق بالله وصفاته، والحقيقة أن علاقة التوحيد بإثبات النبوة علاقة وثيقة، وقد أسهب النورسي في بيان علاقة التوحيد بالنبوة وأن قضايا التوحيد تتطلب بعث الأنبياء، فيقول النورسي: "هل يمكن ألا يتكلم هذا الخالق الرحيم الكريم بواسطة رسله مع ذوى الشعور من مخلوقاته في دار ضيافته الفاخرة هذه؟ أم هل يعقل ألا يعلم وظائف

شكرهم، وكيفية امتنانهم تجاه تلك النعم الجسيمة، ومهام عبوديتهم تجاه رحمته السابغة، وتودده الظاهر ؟ "[٦] .

ومن ناحية أخرى يرى النورسي أن النظام الكائن في الكون والذي يكشف عن صانعه يتطلب بعث شخص يعبر عن المقاصد الإلهية فيقول " كما أن هذا الكون يدل على صانعه وكاتبه، ومصوره، فهو كذلك يستدعى لا محالة وجود من يعبر عما في هذا الكتاب من معان، ويعلم، ويعلم المقاصد الإلهية من وراء خلق الكون، ويعلم الحكم الربانية من تحولاته، وتبدلاته ويدرس نتائج حركته الوظيفية، ويعلن قيمة ماهيته وكمالات ما فيه من الموجودات، أي يقتضي داعياً عظيماً، ومنادياً صادقاً، وأستاذاً محققاً، ومعلماً بارعاً "[٧] ومن ثم فقد ذهب أحد الباحثين المعاصرين إلى " أننا لو جمعنا كل ما كتبه النورسي في موضوع ضرورة النبوة، نجد أنه ينطلق من أن سر نظام العالم يقتضي النبوة"[٨]

وفى الواقع أن ربط النورسي إدراك التوحيد بأهمية النبوة قد اتفق فيه مع القدماء مثل ابن حزم"[٩] ومن المحدثين محمد عبده"[١٠]

جـ - أهمية النبوة في حاجة البشرية إلى شريعة : إن حاجة البشرية إلى شريعة تفصل بينهم في منازعتهم تفرض بعث الأنبياء، فيرى النورسي أن الاختلاف بين البشر يفرض بعث الأنبياء فيقول "هل يمكن للخالق الذي ابتلى النوع البشرى باختلاف المشاعر

والاتجاهـات، وهيـأ اسـتعداده للعبوديـة التامـة الكليـة، أن لا يطلـب توجيـه أنظـار هـذه النـوع مـن الكثـرة إلـى التوحيـد بوسـاطة مرشـد مرسـل"[١١] ومن ثـم فإن الحاجة إلى شـريعة تحقق للإنسان سعادة الدارين تجعل بعث الأنبياء في منتهى الأهمية ذلك " لأن عدم كفاية القـانون البـشرى الحاصـل نتيجـة تلاحـق الأفكـار والتجـارب التدريجية، لإنمـاء بـذور ثمـرة اسـتعداد الإنـسان احتـاج إلـى شـريعة، تحقـق لـه سـعادة الـدارين معـاً مـادة ومعنـى، وتتوسـع حسـب قامـة استعداداته ونموها، فالذي أتى بالشريعة هو النبي ﷺ "[١٢] .

٣- **إثبـات النبـوة :**

أ- **المعجـزة طريـق لإثبـات النبـوة :** إن أحـد طـرق إثبـات النبـوة هـي المعجـزة، ويعـرف الـرازي المعجـزة فيقـول أمـر خـارق للعـادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضـة، وإنما قلنا أمـر أن المعجـزة قـد تكـون إتيانـاً بغيـر المعتـاد، وقـد يكـون منعـاً مـن المعتـاد، وإنمـا قلنـا خارق للعادة ليتميز به المدعى من غيره، وإنما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب من هذا حجة لنفسه، وإنما قلنا مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة (الشعوذة)"[١٣]

ولقـد اتخـذ علمـاء الكـلام قـديماً - سـواء مـن المعتزلـة أو الأشـاعرة- مـن المعجـزة وسيلة لإثبـات النبـوة فيقـول الجـويني " إذا قيل هل في المقدور نصب دليل على صدق نبي غير المعجزة؟ قلنا أن ذلك غير ممكن "[١٤] ومن ثم فلا يقع التفـرقة بين النبي والمتنبي

إلا بالمعجزة، فلا يلزم القبول بدون المعجزة، والمعجزة ما يظهر عجز الخلق عن الإتيان بمثله، والهاء للمبالغة لا للتأنيث، والمعجزة ظهور أمر بخلاف العادة على يد مدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله"(١٥) ومن ناحية أخرى فقد اهتم علماء الكلام قديماً بالتمييز بين المعجزة من ناحية والسحر والشعبذة من ناحية أخرى.

والواقع أن إثبات النبوة عن طريق المعجزة يتحقق من خلال نوعين من المعجزات، معجزات حسية تجاوز العقل البشرى، ومعجزة عقلية تجاوز العقل البشرى أيضاً وهى القرآن ومن ثم يقول الإيجي " إن إثبات نبوة محمد ﷺ ترتبط بإثبات المعجزات التي ظهرت على يديه، لأنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يديه " أما الأولى فمتواترة تواتراً حقا بالعيان وهى المعجزات الحسية، وأما الثانية فمعجزة القرآن "(١٦)

- **المعجزات الحسية بين علم الكلام القديم وبين الرؤية المعاصرة لها :**

لقد أقر معظم المتكلمين القدماء – من معتزلة وأشاعرة – المعجزات الحسية كأداة لإثبات نبوة محمد ﷺ، فيرى البغدادي أن المعجزات الحسية " إذا أخبر عنها بحضرة قوم لا يصح منهم التواطؤ على الكذب، وادعى عليهم وقوع ما أخبر عنه بحضرتهم، فإذا لم ينكر أحد منهم علمنا صدقه فيه، وبهذا النوع من الإخبار

علمنا معجزة نبينا ﷺ في انشقاق القمر، وتسبيح الحصى في يده، وحنين الجذع لما فارقه، ونحو ذلك من معجزاته غير القرآن الكريم "[١٧] ، وقد اثبت المعجزات الحسية جل علماء الكلام على اختلاف اتجاهاتهم.

ومما سبق يتضح أن علم الكلام القديم قد اتخذ - في معظمه - من المعجزات الحسية دليلاً على إثبات نبوة محمد ﷺ، وهنا نجد تساؤلاً يطرح نفسه، ما هو موقف الإسهامات المعاصرة في علم الكلام من قضية المعجزات الحسية؟ وما موقف النورسي ضمن هذه الإسهامات ؟

أهمية المعجزات الحسية: ويؤكد النورسي على أهمية المعجزات الحسية ودورها في إثبات النبوة، لهذا فهو يرى أن "كتب السير والتاريخ قد ذكرت كثيراً من معجزاته الحسية، والخوارق الظاهرية المشهورة عند الجمهور "[١٨] وبالإضافة إلى ذلك فقد ألف النورسي رسالة "المعجزات الأحمدية" جمع فيها أزيد من ثلاثمائة معجزة للرسول عليه السلام كلها معجزات حسية تثبت صدق دعواه وذلك " لأن النبي لإدامة حاكميته في الظواهر والبواطن، وفى العقول والطبائع يحتاج إلى امتياز، وتفوق، مادة ومعنى، وسيرورة، وضرورة، خلقاً وخلقاً، ويحتاج أيضاً إلى دليل على قوة المناسبة بينه، وبين مالك الملك صاحب العالم، وما الدليل إلا المعجزات"[١٩].

ومن جانب آخر يرى النورسي أن المعجزة تأتى على يد النبي لإقناع المنكرين بنبوته، وليس إرغامهم على الإيمان فيقول "إن المعجزة تأتى لإثبات دعوى النبوة عن طريق إقناع المنكرين بنبوته، وليس إرغامهم على الإيمان، وذلك لأن سر التكليف الإلهي يقتضي فتح المجال أمام العقل دون سلب الاختيار منه "[٢٠] وهنا يتضح مدى ربط النورسي بين المعجزات، وبين حرية الإنسان والتكليف الذي وضعه على عاتق المسلم، ومن هنا يبدو مدى ربط النورسي بين قضايا علم الكلام ومدى تداخلها بعضها مع بعض، ومن ناحية أخرى يؤكد النورسي على أن المعجزات إذا زادت تكون عبثاً، وتكون منافية للتكليف فيقول "إن إظهار الخوارق ما هو إلا لتصديق النبوة، والتصديق يحصل على أكمل وجه بمعجزاته الظاهرة، فإذا زادت عن الحاجة فإما أن تكون عبثاً، أو منافية للتكليف، أو تكون مخالفة للتسليم والانقياد لجريان الحكمة، بينما الأنبياء عليهم السلام مكلفون بالعبودية والتسليم أكثر من أي أحد"[٢١]

ولا ينبغي أن نفسر الإيمان بالمعجزات الحسية - من وجهة نظر النورسي- على أن الرسول لا يجرى في حياته على قواعد السنن الجارية فيقول النورسي "لم يظهر ﷺ المعجزات إلا تصديقاً لدعواه بشكل متفرق عند الحاجة لكسر عناد المنكرين أما في سائر الأوقات فقد كان ﷺ مراعياً بكل دقة لقوانين عادة الله وسننه الجارية، ومطيعاً طاعة كاملة لنواهيه الطبيعية المؤسسة على الحكمة الربانية،

والمشيئة الإلهية، كطاعته ومراعاته للأوامر الإلهية لذا كان ﷺ يلبس الدروع في الحروب، ويأمر الجنود بعمل الموانع ضد الأعداء، ويجرح، ويتأذى، ويتحمل المشقات، كل ذلك لكي يبين مدى طاعته الكاملة، ومراعاته للقوانين الإلهية الحكيمة، وانقياده التام لشريعة الفطرة الكونية"[٢٢] ومن هنا نلاحظ أن النورسي يرى المعجزات داخل حدودها ، حتى لا يتعارض كثرتها مع سنن الله في الكون، وحتى لا تكون كثرتها عبثاً لا حكمة فيه.

ويذهب النورسي إلى أن ما يشوش أفكار الظاهريين اعتقادهم أن صدق النبوة محصور فقط في خوارق العادات، فيقول " إن ما يشوش أفكار الظاهريين، ويخل بخيالاتهم، اعتقادهم أن دلائل صدق الأنبياء عليهم السلام محصورة ضمن خوارق العادات، واعتبارهم أن جميع أحوال رسولنا الكريم ﷺ وحركاته - أو معظمها - لابد أن تكون خارقة، وهذا مالا يسمح به الواقع، لذا لا يستقيم، ولا يصلح لهم ما يتخيلون، إذ إن اعتقاداً كهذا غفلة عظيمة عن سر الحكمة الإلهية في الوجود، وعن تسليم الأنبياء عليهم السلام مقاليد الانقياد إلى قوانين الله الجارية في العالم"[٢٣] وهنا نجد أن النورسي ينهج منهجاً عقلياً مؤكداً على أن المعجزات محدودة قياساً بنظام العالم وسيطرته، وسنن الله الجارية في الكون، ولعل هذا الموقف عند النورسي يخالف موقفه في الرد على الطبيعيين من نفيه لدور الأسباب لإثبات شمول القدرة الالهية، فهو هنا حريص على جريان

سنة الله في الكون، ومن جانب آخر يرى النورسي أن الرسول لو اعتمد على خوارق العادات لم يتسن له أن يكون إماماً ولكنه كان إماماً لشخصيته، وللشريعة التي جاء بها فيقول " إن الرسول ﷺ قد أرسل إلى البشرية كافة قدوة وإماماً، ورائداً كي تتعلم منه مناهج الحياة الاجتماعية والشخصية، ودساتيرها، وتتعود على الانقياد لقوانين الإرادة الإلهية الحكيمة، وتنسجم مع دساتيرها الربانية، فلو كان الرسول ﷺ مستنداً إلى المعجزات، وخوارق العادات في جميع أفعاله الشخصية منها والاجتماعية لما تسنى له أن يكون إماماً مطلقاً ولا قدوة كاملة حسنة للبشرية قاطبة"(٢٤).

ويرى النورسي أن معجزة الإسراء والمعراج هي تمييز واصطفاء للرسول عليه السلام ليرى ما يحدث في السماء، ويؤكد النورسي على أن المعراج، كان بالروح والجسد - وليس بالروح فقط كما ذهب البعض أمثال محمد حسين هيكل- "فما دام الصانع الجليل قد أراد إظهار آياته الكبرى له ﷺ في ملكه، وملكوته، وأراد إطلاعه على منابع ومصانع هذا العالم، وأراد أن يريه النتائج الأخروية لأعمال البشر، فلا شك في أن يصحب معه إلى العرش بصره الذي هو في حكم مفتاح لعالم المبصرات، وسمعه الذي يطلع به على آيات عالم المسموعات، كما أن من مقتضى العقل والحكمة أن يصحب معه إلى العرش جسمه المبارك أيضاً الذي هو في حكم ماكنة لآلات وأجهزة تدور عليها وظائف روحه التي لا تحد، وحيث

إن الجسم يدخل الجنة مع الروح، فإنه من محض الحكمة أيضاً جعل جسده المبارك رفيقاً للذات المحمدي الذي عرج به إلى سدرة المنتهى"[٢٥] ويبرر النورسي، إمكانية حدوث المعراج علمياً فيقول النورسي "أيها الملحد أنت تقول: إننا لا نصعد بالطائرة إلى الأعلى إلا بشق الأنفس، ونصل بصعوبة بالغة إلى مسافة بضع كيلو مترات، فكيف يمكن لإنسان أن يقطع بجسمه مسافة ألوف من السنين ثم يعود إلى حيث أتى في بضع دقائق؟ يرد النورسي" إن جسماً ثقيلاً كالأرض يقطع في الدقيقة الواحدة مسافة ثمان وثمانين ومائة ساعة تقريباً بحركته السنوية حسب ما توصلتم إليه من علم أي تقطع مسافة خمس وعشرين ألف سنة في السنة الواحدة، أليس قادراً يا ترى ذلك القدير ذي الجلال الذي يسير هذه الأرض بهذه الحركات المنتظمة الدقيقة على أن يأتي بإنسان إلى العرش"[٢٦] .

وفى ضوء هذا التفسير العلمي للمعجزات يرى النورسي أنه يمكن النظر إلى معجزات الرسل الحسية فيقول "إن البشرية في أواخر أيامها على الأرض ستنساب إلى العلوم والفنون وستستمد كل قواها من العلوم والفنون، فيتسلم العلم زمام الحكم والقوة"[٢٧] وفى ضوء هذا النفوذ القوى للعلم يمكن النظر إلى "كل معجزة من معجزات الأنبياء عليهم السلام على أنها تشير إلى خارقة من خوارق الصناعات البشرية "[٢٨] فالله قد وضع بيد كل منهم -الأنبياء- معجزة مادية، ونصبهم رواداً للبشرية، وأساتذة لها في تقدمها المادي أيضاً،

أي أنه يأمر بالإقتداء بهم وإتباعهم إتباعا كاملاً في الأمور المادية والمعنوية، فإنه عند بحثه عن معجزاتهم المادية يومئ إلى إثارة شوق الإنسان ليقوم بتقليد تلك المعجزات التي في أيديهم، ويشير إلى حضه على بلوغ نظائرها "[٢٩] وهكذا اتبع النورسي التفسير العلمي للمعجزات الحسية، في كافة معجزات الأنبياء، وهذا ما سنفرده في تقديم النورسي للتفسير العلمي للقرآن أيضاً.

والواقع أن مسألة التفسير العلمي للمعجزات الحسية عند النورسي كان جزءاً من سياق عام سائد في تلك الفترة، فلقد كان للعلم أثره الكبير في تصور المعجزات الحسية عند علماء الدين في نهاية القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين.

وفى البداية نقول إن العلم كان له أثره السلبي على مسألة الإيمان بالمعجزات الحسية، وهذا ما نجده عند الإمام محمد عبده ومدرسته، فالإمام محمد عبده يرى أن الإسلام هو دين العلم والمدنية، ومن هذا المنطلق حين كتب رسالته عن التوحيد لم يتكلم عن المعجزات الحسية، وتوقف تماماً عن الحديث عنها خشية أن يتهم الإسلام من البعض - خاصة العلمانيين والمستشرقين- بأنه دين الأساطير والخرافات، هذا بالإضافة إلى إيثار محمد عبده للعقلانية، ولعل هذا ما دعا أستاذنا الدكتور أحمد صبحي إلى القول بأن " إيثار محمد عبده العقل قد أدى إلى تشككه في كل ما ورد بصدد معجزات النبي، فمعجزته الوحيدة هي القرآن، أما الأحاديث

عن انشقاق القمر ففيها خلل في المتن والسند، وتواجه إشكالات علمية، وعقلية، وتاريخية، وإن صحت فليست معجزة أو حجة على صدق دعوته "[٣٠]

ويتبع رشيد رضا أستاذه الإمام فيما ذهب إليه، فيرى أن القرآن هو المعجزة الخالدة على مر العصور، فيقول " أن نبوه محمد ﷺ قد تثبت بنفسها، أي بالبرهان العلمي والعقلي الذي لا ريب فيه، لا بالآيات والعجائب الكونية، وأن هذا البرهان قائم ماثل للعقول والحواس في كل زمان، وأنه لا يمكن إثبات نبوة النبيين السابقين إلا بثبوت نبوته ﷺ، وهذا القرآن الذي جاء به"[٣١] ويسير الشيخ جاويش - تلميذ محمد عبده هو الآخر - على نفس الدرب فيرى أن "الإسلام فيما يصوره القرآن الحكيم قد امتاز عن غيره من الأديان بأنه دين اليقين والنظر، لا دين خوارق العادات، وما وراء العقل، ويرى جاويش بأن "القرآن يرى أنه لو كانت المعجزات الخارقة للعادة كافية مقنعة لما كذب بها الأولون، إذا ألحوا في طلبها، وأجيبوا بها فرأتها أبصارهم رأي العين، ولكن عدم وجود صلة عقلية بين تلك الآيات، وبين ما أريدت له من إثبات رسالات الرسل كان نتائجه القريبة أنه لا تكاد تنزل الآيات لطلابها حتى يسارع إلى نفوسهم الشك فيما بعد الإصرار على طلبها، واللجاج في استنزالها، فمنهم من يراها من أنواع السحر ومنهم من يكذب بها بغياً وعدواناً" [٣٢] ومن هنا نرى أن محمد عبده وتلاميذه كانوا أقرب إلى رفض

اتخاذ المعجزة الحسية دليلاً على النبوة، مقتصرين فقط على اتخاذ القرآن الكريم كمعجزة كبرى لإثبات نبوة محمد، ولا شك أن هذا الرفض، أو النقد الضمني للمعجزات الحسية كان من ضمن الآثار السلبية للعلم المعاصر على قضايا علم الكلام .

وقد انتهى الأمر بسبب التأثير العلمي إلى إنكار المعجزات الحسية عند محمد حسين هيكل، فيقول هيكل " وأكبر ظني أن الذين كتبوا السير كانوا يؤثرون هذا الرأي لولا أحوال العصر أيام المتقدمين، ولولا ظن المتأخرين في ذكر مالم يرد به القرآن من خوارق ومعجزات، ما يزيد الناس به إيماناً على إيمانهم، لذلك حسبوا أن ذكر هذه المعجزات ينفع ولا يضر، ولو أنهم عاشوا إلى زماننا هذا، ورأوا كيف اتخذ خصوم الإسلام ما ذكروه منها حجة على الإسلام وعلى أهله لالتزموا ما جاء به القرآن، ولو أنهم عاشوا زمننا هذا، ورأوا كيف تزيغ هذه الروايات قلوباً وعقائد بدلاً من أن تزيدها إيماناً وتثبيتاً لكفاهم ذكر ما في كتاب الله من آيات بينات، وحجج دامغة"[٣٣] ومن هنا نرى أن هيكل ينكر المعجزات الحسية مكتفياً بما جاء في القرآن الكريم، ولكن ما قول هيكل بما جاء في القرآن من المعجزات الحسية الخاصة بالرسول، وبالأنبياء السابقين على محمد، وهى مثبتة بنص القرآن الكريم، ولقد أدى الأمر بهيكل إلى الشك في أغلب الأحاديث، وما جاءت به السنة عن معجزات الرسول الحسية.

ويرد الشيخ مصطفى صبري على إنكار هيكل وغيره للمعجزات الحسية فيقول " إن السبب الأصلي في إنكار المعجزات عند الدكتور هيكل وغيره، أن المعجزات غير القرآن مخالفة للعالم المبني على سنة الكون، وكأنهم حاولوا قصر معجزات نبينا على القرآن الذي قالوا عنه أنه معجزة عقلية، إنقاذاً لحياته ﷺ من شائبة المعجزات الكونية المخالفة للعلم، وسنة الكون، فمخالفة هذا النوع من المعجزات عندهم للعلم وسنة الكون جرأتهم على سوء الظن بكتب الحديث وأمانة رواته"[٣٤] ومن ثم يرى مصطفى صبري " إن شيطان العلم الحديث الغربي قد أضل مبرزي كتابنا وعلمائنا السبيل، فتسابقوا بوسوسته في الخروج على الإسلام "[٣٥] ومن ثم يؤكد مصطفى صبري على أن عدوى إنكار المعجزات الكونية قد انتقل إلى الشرق من الغرب.

وإذا كانت مدرسة محمد عبده قد صممت عن المعجزات الحسية حيناً، ورأت أن القرآن هو المعجزة الأولى للرسول فإن هناك مدرسة أخرى أولت المعجزات الكونية تأويلاً علمياً، ولعلها بهذا تتفق مع ما ذهب إليه النورسي من تأويل المعجزات الحسية فيقول حسين الجسر " إن انشقاق القمر ليس إلا من قبيل ما يحصل عند الزلازل من انصداع الجبال العظيمة، وانقلاب عاليها سافلها، ومن قبيل ما يزعمه بعض متأخري الطبيعيين من أن الأرض، وكواكب أخرى منفصلات عن الشمس سيعودان إليها يوماً ما، وكل

ذلـك مـن الجـائز عقـلاً، الـداخل تحـت تـصرف الإلـه القـادر "[٣٦]

ويـذهب العقـاد فـي إقـرار المعجـزات مـن الناحيـة العلميـة والعقليـة فيقـول " قـد تـسمى المعجـزات فـي عـرف المـسلم بخـوارق العـادات، فلا يجوز لأحد أن ينكرها لأننا تعودنا فيما علمنا في هذا العصر علـى الأقـل أمـورا كثيـرة كانـت فـي تقـدير الأقـدمين مـن خـوارق العادات، وهى اليوم من الممكنات المتواترات، وما جاز فيما نعلمه يجوز فيما نجهله وهو أكثر لنا الآن بكثير، ومن ثم يرى العقاد أنه لا استحالة في خوارق العادات، ومن قال باستحالتها لزمه الإثبات لأنه يدعى الاستحالة عقلاً بغير دليل"[٣٧] ومن هنا يتضح أن ثمة ظروفاً جديـدة فـي الفتـرة المعاصـرة قـد أثـرت علـى تـصور المحـدثين للمعجزات الحسية والكونية، فقد أثر العلم المعاصر تأثيراً بارزاً على قضية الإيمان بالمعجزات الحسية أدى إلى إنكار بعض العلماء لهذه المعجزات، أو الصمت عنها خشية أن يتهم الإسلام بأنه دين الخرافة والأساطير، وقد اتجه بعض العلماء اتجاهاً أخر حيث قاموا بتأويل المعجـزات الحسية تـأويلاً علميـاً، حتـى لا تبـدو متنافيـة مـع العلـم المعاصـر، والعقـل البشرى، ولقـد كـان النورسـي أحـد رواد الاتجـاه الداعي إلى تقديم قراءة جديدة المعجزات الحسية، ومن هنا يتضح مدى أهمية الظروف المعاصرة في إثارة جدل ونقاش حول بعض قضايا علـم الكـلام يختلف اختلافاً جذرياً عن إقرار القدماء لهذه القضايا، ولعل هذا ما بدا واضحاً في مسألة إقرار المعجزات الحسية كدليل على نبوة محمد ﷺ .

ب- المعجزة القرآنية :

ثمة إجماع كبير عند القدماء والمحدثين على أهمية المعجزة القرآنية، وخلودها على مر العصور فيقول الماوردي " إن معجزة القرآن أبقى على الأعصار، وأنشر في الأقطار من معجز يختص بحاضرة، ويندرس بانقراض عصره"[٣٨] ويذهب القاضي عبد الجبار المعتزلي إلى أن " المعتزلة لا يرون في المعجزات الحسية الأخرى دليلاً على النبوة إلا لمن شاهدها بنفسه، أما من لم يشاهدها فعليه أن يتمسك بإعجاز القرآن وحده "[٣٩] وإلى ذلك ذهب معظم علماء الكلام.

وإذا كان القدماء قد أكدوا على أهمية القرآن وتجاوزه للمعجزات الحسية فإن المحدثين قد ذهبوا إلى هذا أيضاً فيرى محمد عبده " أن معجزة القرآن جامعة من القول والعمل، وكل منهما ما يتناوله العقل بالفهم، فهي معجزة عرضت على العقل، وأطلقت له حق النظر، فهي معجزة أعجزت كل طوق أن يأتي بمثلها، أما معجزة موت حي بلا سبب معروف للموت، أو حياة ميت، أو إخراج شيطان من جسم إنسان، فهي مما يتقطع عنده العقل، ويجمد لديه الفهم وإنما يأتي به على يد رسله لإسكات أقوام سيطر عليهم الوهم، ولم يضئ عقولهم نور العلم وهكذا يقيم الله بقدرته للأمم على حسب الاستعدادات"[٤٠] ويذهب رشيد رضا إلى نفس ما ذهب إليه أستاذه الإمام بالقول " إن آية القرآن باقية ببقائه

إلى يوم القيامة"[٤١] ومن ثم فالقرآن - عند الشيخ جاويش- هو المعجزة الخالدة الأبدية التي جاء بها ذلك النبي عليه الصلاة والسلام حجة بالغة بين يديه، ونوراً مبيناً يهدى به الله من اتبع رضوان سبيل السلام "[٤٢] وفى نفس المعنى يذهب مصطفى صادق الرافعي بقوله" بأنه لم يأت دين من الأديان بمعجزة توضع بين أيدي الناس يبحث فيها أهل كل عصر بوسائل عصرهم غير الدين الإسلامي، بما أنزل فيه من القرآن، فكأن النبوة في هذا الكتاب متجددة أبداً "[٤٣].

ويرى النورسي أن القرآن هو بحر المعجزات، والمعجزة الكبرى للرسول فيقول " أعلم أن القرآن الذي هو بحر المعجزات، والمعجزة الكبرى يثبت النبوة الأحمدية، والوحدانية الإلهية إثباتاً، ويقيم حججاً، ويسوق براهين، ويبرز أدلة تغنى عن كل برهان "[٤٤]

وما سبق يتضح أن إجماعا عاما بين علماء الكلام قديماً، وبين المحدثين على أن القرآن هو المعجزة الخالدة على مر العصور، كما أن هو المعجزة العقلية التي تخاطب كافة البشر في كل زمان ومكان، في حين أن المعجزات الحسية كانت تقع في فترة معينة، ومكان معين ،وعلى أناس معينين، مما يعنى أن المعجزات الحسية محدودة قياساً بالقرآن .

وجوه إعجاز القرآن:

١- الإعجاز اللغوي :

إن إعجاز القرآن عند بعض علماء المسلمين يرجع إلى كونه في أعلى طبقات البلاغة، ولا يستطيع البشر أن يصل إلى نظم بلاغة القرآن، وعند فريق أخر من علماء المسلمين يرجع إعجاز القرآن إلى الصرفة أي أن الله صرف العقول عن عدم المعارضة مع القدرة عليها فيقول التفتازاني" وجه الإعجاز عند الأكثرين كونه في الطبقات العليا من البلاغة. وعند الكثيرين الصرفة، وهى أن الله صرف العقول عن عدم المعارضة مع القدرة عليها، ورد بأن فنصحاء العرب إنما كانوا يتعجبون به من ذلك، لا من عدم المعارضة مع سهولتها، ويأتي ترك كمال البلاغة أدخل في الإعجاز بالصرفة".[٤٥]

ويرفض النورسي القول بأن إعجاز القرآن قد ثبت بالصرفة كما ذهب بعض علماء المعتزلة، والشيعة، ويرى " أن الأصح في الصرفة هو ما عليه الجرجاني، والزمخشري، والسكاكي، وهو أن قدرة البشر لا تصل إلى درجة نظمه"[٤٦] ومن ثم يؤكد النورسي على أن إعجاز القرآن إنما هو فوق طاقة البشر، ويرفض مذهب القائلين بالصرفة فيرى " أن إعجاز القرآن بالصرفة فقول مرجوح، في حين أن لطائف البلاغة في القرآن، ومزايا معانيه هو فوق طاقة البشر، لأن كلمات القرآن، وجمله ينظر بعضها إلى بعض، فتتواجد الكلمات، والجمل".[٤٧]

وإذا كان النورسي يرفض مذهب القائلين بالصرفة، ويسلم بأن إعجاز القرآن في بلاغته، ونظمه إنما هو فوق طاقة البشر فإن هذا الموقف هو موقف أغلب علماء المسلمين القدماء، وفى هذا يقول الباقلاني " معنى قولنا القرآن معجز أنه لا يقدر العباد عليه، وقد ثبت المعجز الدال على صدق النبي ﷺ لا يصح دخوله تحت قدرة العباد، وإنما ينفرد الله تعالى بالقدرة عليه "(٤٨) وإلى نفس المعنى ذهب علماء الإسلام قديما وحديثا.

ويشرح النورسي إعجاز القرآن وبلاغته في عدة نقاط فيقول بأن " بلاغة القرآن نبعت من جزالة نظمه، وحسن متانته، ومن براعة أساليبه وغرابتها وجودتها، ومن براعة بيانه وتفوقه، ومن قوة معانية، وصدقها، ومن فصاحة ألفاظه وسلاستها "(٤٩) ويمكن شرح هذه النقاط بشيء من التفصيل

١- **إن في نظم القرآن جزالة خارقة** : يرى النورسي أن "القرآن يحمل من أوله إلى آخره هذه الجزالة، والمتانة في النظم، إذ كما أن عقارب الساعة العادة للثوان، والساعات يكمل كل منها الآخر، كذلك النظم في هيئات كل جملة من جمل القرآن، والنظام الذي في كلماته، والانتظام الذي في مناسبة الجمل كل تجاه الآخر "(٥٠) .

ويترتب على الجزالة الخارقة للقرآن في نظمه أن تجاوز الشعر البشرى في كل شيء، وفاقه في جوانب عديدة، وقد ميز النورسي

القرآن عن الشعر في ثلاث نقاط: ١- أن القرآن الذي هو جامع لحقائق باهرة ساطعة لا نهاية لها وهو مستغن عن خيالات الشعر ٢- أن كل آية من نجوم آياته لا تتقيد بنظام الوزن، لذا تصبح كأنها مركز لأكثر الآيات وشقيقتها، إذ تمثل خيوط العلاقة بين الآيات المترابطة في المعنى دائرة واسعة، فكان كل آية حرة - غير مقيدة بنظام الوزن - تملك عيوناً باصرة إلى أكثر الآيات ووجوهاً متوجهة إليها ٣- إن من شأن الشعر تجميل الحقائق الصغيرة الخامدة، وتزيينها بالخيال الخارق، وجعلها مقبولة تجلب الإعجاب، بينما حقائق القرآن من العظمة والسمو، والجاذبية بحيث تبقى أعظم الخيالات، وأسطعها قاصرة دونها وخافتة أمامها"[٥١] ومن هنا نلاحظ مدى تميز القرآن عن الشعر في نظمه، بل وفى عرضه للحقائق، والمعاني المختلفة.

٢- **البلاغة الخارقة في معناه** : " لم تتوجه جهود النورسي إلى بيان نظرية النظم مقدمة لإثبات إعجاز القرآن البلاغي فحسب، بل اتجهت كذلك إلى التغلغل في معاني الآيات، حيث أراد بناءها تفصيلاً على المرتكزات العقلية للوصول إلى العقائد الإسلامية، وارتباطها بحقائق الوجود "[٥٢]

ويوضح النورسي مدى بلاغة القرآن في معناه من خلال تذوق بعض الآيات القرآنية فيقول " إن شئت أن تتذوق بلاغة المعنى في الآية الكريمة ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ

الْحَكِيمُ﴾ (الحديد: ١) تصور نفسك قبل مجيء نور القرآن في ذلك العصر الجاهلي، وفى صحراء البداوة والجهل، فبينما تجد كل شيء قد أسدل عليه ستار الغفلة، وغشيه ظلام الجهل، ذلك تشاهد صدى قوله تعالى ﴿سَبَّحَ للهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ (الحديد: ١) قد دبت الحياة في تلك الموجودات الهامدة أو الميتة بصدى "سبح" في أذهان السامعين، فتنهض مسبحة ذاكرة الله "[٥٣]

٣- **البداعة الخارقة في أسلوبه** : يرى النورسي أن أساليب القرآن الكريم غريبة وبديعة كما هي عجيبة، ومقنعة، لم يقلد أحداً قط ولا يستطيع أحد أن يقلده، فلقد حافظ القرآن ومازال يحافظ على طراوة أساليبه، وشبابيته، وغرابته مثلما نزل أول مرة، فمثلاً إن الحروف المذكورة في بدايات عدة من السور تشبه الشفرات أمثال "الم، الر، طه، يس، حم، عسق، فهذه الحروف المقطعة التي في أوائل السور، والتي هي شفرات، ورموز إلهية تبين خمسا أو ستاً من أسرار لمعات إعجاز أخرى، بل إن علماء أسرار الحروف، والمحققين من الأولياء قد استخرجوا من هذه المقطعات أسراراً كثيرة جداً، ووجدوا من الحقائق الجليلة ما ثبت لديهم أن المقطعيات معجزة باهرة بحد ذاتها، أما نحن فلن نفتح ذلك الباب لأننا لسنا أهلاً "[٥٤]

٤- **الفصاحة الخارقة في لفظه** : إن القرآن كما هو بليغ من حيث أسلوبه، وبيان معناه، فهو فصيح في غاية السلاسة في لفظه،

والدليل القاطع على فصاحته هو عدم إيراثه السأم والملل، كما أن شهادة علماء في البيان والمعاني برهان باهر على حكمته وفصاحته، نعم ! لو كرر ألوف المرات فلا يورث سأماً، ولا مللاً، بل يزيده لذة وحلاوة "[٥٥]

٥- **براعة البيان** : " أي التفوق والمتانة، والهيبة، كما أن في نظم القرآن جزالة، وفى لفظه فصاحة، وفى معناه بلاغة، وفى أسلوبه إبداعاً، ففي بيانه أيضاً براعة فائقة، نعم إن بيان القرآن لهو في أعلى مرتبة من مراتب طبقات الخطاب وأقسام الكلام، كالترغيب والترهيب، والمدح والذم، والإثبات والإرشاد، والإفهام"[٥٦]

والواقع أن النورسي في كشفه عن إعجاز القرآن من حيث البلاغة، والبيان، والأسلوب، والمعنى والفصاحة قد اتفق فيه مع القدماء فنجد البغدادي يقول " قال أهل السنة بإعجاز القرآن في نظمه، على خلاف قول من زعم من القدرية أنه لا إعجاز في نظم القرآن، وكما ذهب إليه النظام "[٥٧] وكذلك ذهب الباقلاني إلى أن القرآن " بديع النظم، عجيب التأليف متناه في البلاغة إلى الحد الذي عجز عنه الخلق "[٥٨].

٢- **الجامعية الخارقة في القرآن** : يرى النورسي أن من وجوه إعجاز القرآن الكريم جامعيته الخارقة في لفظه، ومعناه، وعلمه، ومباحثه، وأسلوبه وإيجازه، فيقول " إن جامعية القرآن الخارقة تتمثل في : ١- الجامعية الخارقة في لفظه : فقد وضعت الألفاظ القرآنية

وضعاً بحيث تتضمن وجوهاً كثيرة ليس في كل كلمة، بل في كل حرف، ومثل ذلك بقوله تعالى ﴿وَالْجِبَالَ أَوْتَاداً﴾ (النبأ: ٧) فكل من العامي، والشاعر، والبدوي، البليغ، والجغرافي، والأديب، والمتخصص في أمور المجتمع، والملم بمتطلبات الحضارة الحديثة، والفيلسوف الطبيعي نصيب من هذا اللفظ ٢- الجامعية الخارقة في معناه : حيث استمد جل المجتهدين اجتهاداتهم منه ٣- الجامعية الخارقة في علمه : فقد أجرى القرآن من بحر علمه إضافة لعلوم الشريعة، الحكمة الحقيقية لدائرة الممكنات، والعلوم الحقيقة لدائرة الوجوب، والمعارف الغامضة لدائرة الآخرة ٤- الجامعية الخارقة في مباحثه: فقد جمع القرآن المباحث الكلية لما يخص الإنسان ووظيفته، والكون وخالقه، والأرض والسموات، والدنيا والآخرة، والماضي والمستقبل، والأزل والأبد... الخ ٥- الجامعية الخارقة في أسلوبه وإيجازه"[٥٩]

٣- **الإخبار عن الماضي والمستقبل** : إن أحد وجوه إعجاز القرآن عند النورسي إخباره عن الماضي والمستقبل، فيرى أن "القرآن قد بسط أحد جناحيه نحو الماضي، والآخر نحو المستقبل"[٦٠] ومن ثم فإن القرآن الكريم بلسان أمي أمين بالاتفاق يذكر أيضاً أخباراً من زمن آدم إلى خير القرون، مع ذكر أهم أحوال الأنبياء عليهم السلام، وأحداثهم المهمة يذكرها ذكراً في منتهى القوة، وغاية الجد، وبتصديق من الكتب السماوية، كالتوراة،

والإنجيل فيوافق ما اتفق عليه تلك الكتب السابقة، ويصحح حقيقة الواقعة، ويفصل في تلك المباحث التي اختلطت فيه، بمعنى أن نظر القرآن الكريم ذلك النظر المطلع على الغيب يرى الماضي أفضل من تلك الكتب، ومما هو فوقها جميعاً بحيث يزكيها ويصدقها في المسائل المتفق عليها ويصححها ويفصل في المسائل المختلف فيها"[٦١] ومن جانب آخر فقد أخذ القرآن عن المستقبل "وذلك مثل ما جاء في الآيات العديدة من القرآن أمثال ﴿الـم. غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ ﴾ (الروم: ١-٤) إن القرآن قد تنبأ بأحداث مستقبلية فهو يتضمن الإخبار عن الغيوب وذلك مما لا يقدر عليه سيظهره فالإخبار عن الغيب دون تردد، وبكمال الجد والاطمئنان، وبما يشعره بقوة، والوقوف على لسان من هو معرض لاعتراضات المعترضين وانتقاداتهم"[٦٢]

ولا شك أن مسألة الكشف عن إعجاز القرآن من خلال إخبار القرآن عن الماضي والمستقبل موجودة في المؤلفات الكلامية القديمة والحديثة على السواء، وقد كشف عن ذلك الماوردي"[٦٣] الباقلاني"[٦٤] وكذلك ذهب النظام المعتزلي إلى أن إعجاز القرآن إنما في كشفه عن الغيوب"[٦٥] ولقد كشف عن هذا الجانب من الإعجاز العديد من المحدثين ويتضح هذا في موقف محمد عبده حين قال عن القرآن " فهو كتاب حوى من أخبار الأمم الماضية ما فيه معتبر للأجيال الحاضرة والمستقبلة، نقب عن الصحيح منها،

وغادر الأباطيل التي ألحقتها الأوهام بها، ونبه على وجوه العبرة فيها، ويكرر الشيخ محمد عبده أن القرآن أخبر عن المستقبل مثل انتصار الروم، ووعد الله للمؤمنين بأنه سوف يستخلفهم في الأرض ... الخ "(٦٦) .

٤- **خطابه لكل طبقات البشر** : يرى النورسي أن أحد وجوه إعجاز القرآن الكريم هو قدرته على خطاب جميع طبقات وطوائف البشر وذلك لأن " القرآن أنزل، وأنزلت به مائدة سماوية، يوجد فيها كل أنواع ما تحتاج إليه طبقات البشر المتفاوتين في اشتهاء الأفهام"(٦٧) ومن ثم " لما كان القرآن الكريم خطبة أزلية، يخاطب طبقات البشر كافة، وطوائف أصحاب العباد كافة، فلابد أن يكون له معان متعددة على وفق مداركهم، وأن يتضمن معناه الكلى مراتب كثيرة "(٦٨).

ويمثل النورسي لقدرة القرآن على خطاب لكل طبقات البشر فيقول عن الآية الكريمة ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُنْ لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ٣،٤) توجد الموجودات " بأمر " كن فيكون "بإرادته الأزلية، فإن حظ فهم طبقة العوام التي تشكل الأكثرية المطلقة هو أن الله منزه عن الوالد والولد وعن الزوجة والأقران، وحظ طبقة أخرى متوسطة الفهم نفي ألوهية عيسى عليه السلام، والملائكة، وكل ما هو من شأنه التوالد، وحظ فهم طبقة أكثر تقدماً هو أن الله منزه عن كل رابطة تتعلق بالموجودات تشم منها رائحة التوليد،

والتولد، وهو مقدس عن كل شريك وإنما علاقته بالموجودات هي الخلاقية بأمر"كن فيكون" بإرادته الأزلية وباختياره (...) وحظ فهم طبقة أعلى من هذه هو أن الله أزلي أبدى أول وآخر، ولا نظير له لا في ذاته، ولا في أفعاله "(٦٩) .

ويترتب على قدرة القرآن على مخاطبة كافة طبقات البشر أن القرآن يملك شبابية دائمة، وقوة فيقول النورسي " إن القرآن قد حافظ على شبابيته، وفتوته حتى كأنه ينزل في كل عصر نضراً فتياً، نعم " إن القرآن الكريم لأنه خطاب أزلي يخاطب جميع طبقات البشر في جميع العصور خطاباً مباشراً يلزم أن يكون له شبابية دائمة كهذه، فلقد ظهر شاباً، وهو كذلك كما كان، حتى إنه ينظر إلى كل عصر من العصور المختلفة في الأفكار المتباينة في الطبائع نظراً كأنه خاص بذلك العصر، ووفق مقتضياته، ملقناً دروسه، لافتاً إليها الأنظار "(٧٠) والحقيقة أن كلام النورسي عن إعجاز القرآن في قدرته على مخاطبة جميع طبقات البشر يحمل في داخله اعترافا بتميز الرؤية القرآنية في المعرفة، ولا شك أن قدرة القرآن على مخاطبة جميع طبقات البشر هي التي جعلت النورسي يتخذ من المنهج الاستدلالي القرآني منهجية عامة له في معالجة قضايا علم الكلام، ومن هنا نلاحظ أن هذا الوجه من الإعجاز القرآني له علاقة وثيقة بمنهج النورسي في علم الكلام.

٥- **الإعجاز التشريعي والدستوري** : إن النورسي يؤكد على أهمية الشريعة، وأهمية كون هذه الشريعة أحد وجوه إعجاز القرآن الكريم فيقول " إن آثار البشر وقوانينه تشيب، وتهرم مثله، وتتغير، وتبدل، إلا أن أحكام القرآن وقوانينه لها من الثبات والرسوخ بحيث تظهر مقاومته أكثر كلما مرت العصور، نعم إن هذا العصر الذي اعتز بنفسه، وأصم أذنيه عن سماع القرآن أكثر من أي عصر مضى، وأهل الكتاب منهم خاصة أحوج ما يكونوا إلى إرشاد القرآن الذي يخاطبهم بـ "يا أهل الكتاب " حتى كأن ذلك الخطاب موجه إلى هذا العصر بالذات "[٧١] ومن ثم فإن دساتير القرآن الكريم وقوانينه آتية من الأزل فهي باقية وماضية إلى الأبد، لا تهرم أبداً، ولا يصيبها الموت، كما تهرم القوانين المادية، وتموت، بل هي شابة وقوية دائماً في كل زمان "[٧٢].

ويضرب النورسي مثالاً على إعجاز القرآن التشريعي، بمسألة تعدد الزوجات، والحكمة منها فيقول " إن المدنية الحاضرة لا تقبل تعدد الزوجات، وتحسب ذلك مخالفاً للحكمة، ومنافياً لمصلحة البشر، نعم لو كانت الحكمة من الزواج قاصرة على قضاء الشهوة للزم أن يكون الأمر معكوساً، بينما هو ثابت حتى بشهادة جميع الحيوانات، وبتصديق النباتات المتزاوجة، إن الحكمة من الزواج والغاية منه إنما هو التكاثر وإنجاب النسل، أما اللذة الحاصلة من قضاء شهوة فهي أجرة جزئية تمنحها الرحمة الإلهية لتأدية تلك

المهمة، فما دام الزواج للتكاثر والإنجاب، ولبقاء النوع حكمة وحقيقة، فلا شك أن المرأة لا يمكن أن تلد إلا مرة واحدة في السنة، ولا تكون خصبة إلا نصف أيام الشهر، كما أن سن اليأس في الخمسين من عمرها لا تكفى الرجل الذي له القدرة على الإخصاب في أغلب الأوقات، حتى وهو ابن مائة سنة، لذا تضطر المدنية إلى فتح أماكن العهر والفحش "[٧٣] ونتيجة لإعجاز القرآن التشريعي فقد بدل الحياة الاجتماعية وغير النفوس البشرية إلى الأفضل ومن ثم فقد بدا القرآن للنورسي مؤسساً لهذا الدين العظيم المتين وأساساً لهذا العالم الإسلامي، ومقلب الاجتماعيات البشرية، ومحولها.

والواقع أن مسألة إعجاز القرآن التشريعي لدى النورسي، نجد لها أصولاً قديمة عند علماء الكلام والفلاسفة، وهذا ما يتضح بصفة خاصة عند ابن رشد، والذي ذهب إلى أن " الصنف الذين يسمون رسلاً، وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه، وأن هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع بوحي من الله، لا بتعلم إنساني، ومن ثم فإن كل من وجد عنده هذا الفعل وهو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى فهو نبي، وهذا الأصل أيضاً غير مشكوك فيه في الفطرة الإنسانية فلأنه كما أن من المعلوم بنفسه أن فعل الطب هو الإبراء، وأن من وجد منه الإبراء فهو طبيب، كذلك أيضاً من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحي من الله، وأن من وجد منه هذا الفعل فهو نبي "[٧٤].

وقد أشار بعض المحدثين إلى الوجه الإعجازي للقرآن في التشريع، وهذا ما نجده عند محمد فريد وجدي، والذي قال بأن "محمد ﷺ لم يترك الأمة إلا بعد أن ترك فيها كتاباً شمل من أصول التشريع، ومبادئ الاجتماع الراقي من العدالة، والمساواة، والحرية، والديمقراطية، وحدود الحقوق والواجبات، ما لم تصل الأمم المتمدنة إلى بعضه إلا في العصور المتأخرة بعد قرون اقتضتها في الفتن والثورات "[٧٥].

ومن ثم يتضح مما سبق أهمية إعجاز التشريعي أو الدستوري للقرآن عند النورسي، ولقد كشف النورسي عن الدلالة العقلية للتشريع القرآني، والحكمة الربانية في هذا التشريع، والحق أن النورسي في هذا يتفق مع بعض القدماء والمحدثين أمثال ابن رشد، ومحمد فريد وجدي، ولاشك أن مسألة الإعجاز التشريعي هي أحد أهم وجوه الإعجاز القرآني، لما يعكسه هذا الإعجاز من التأثير في الحياة الاجتماعية، والعلاقات الإنسانية بين الأفراد.

الإعجاز المعرفي والحضاري:[٧٦] إن طبيعة الظروف المعاصرة عن أوجه عديدة لإعجاز القرآن لم تكن متداولة في المؤلفات الكلامية القديمة، ولعل من وجوه هذا الإعجاز الجديدة، هو الإعجاز المعرفي والحضاري للقرآن الكريم، ويرى النورسي في الإعجاز المعرفي، أن ما يبدو لنا من طرق للمعرفة يبدو عاجزاً أمام طرق القرآن، فيقول " إن ما فعله سيدنا محمدﷺ خارق للعادة، ومن لم ير

هذا العصر ندخل في عينه هذه الجزيرة فليجرب نفسه فيها، فليأخذ مائة من الفلاسفة، ليذهبوا إليها، وليعملوا مائة سنة، هل يتيسر لهم أن يفعلوا بالنسبة لهذا الزمان جزءا من مائة جزء مما فعل سيدنا محمد بالنسبة إلى ذلك الزمان "(٧٧).

ويقارن النورسي إعجاز القرآن المعرفي، بطرق الفلسفة فيقول "إن القرآن إنما ينظر إلى الموجودات من وجوهها الناظرة إلى ناظرها، وأما الفلسفة فإنما تنظر إلى الموجودات إلى وجوهها الناظرة إلى نفسها وأسبابها، وغايتها الناظرة إلى مصالح جزئية فلسفية أو صنعوية، فما أجهل من اعتز بالفنون الفلسفية وصيرها محكاً لمباحث الفلسفة القدسية "(٧٨) ولعل السبب في إعلان النورسي للوجه الإعجازي المعرفي للقرآن هو أن " كلمات القرآن مع كونها سهلة بسيطة معروفة، كيف صارت أبواباً ومفاتيح لخزائن لطائف المعاني، ثم انظر إلى مصطنعات كلمات الحكمة الفلسفية، كيف أنها مع شعشعتها لا تفيدك كمالاً علمياً، ولا ذوقاً روحياً، ولا غاية إنسانية، ولا فائدة دينية، بل إنما تفيدك حيرة مدهشة موحشة"(٧٩) وهنا نلاحظ أن النورسي يبرز مدى الفارق بين رؤية القرآن، ورؤية الفلسفة المعرفية ومدى تميز القرآن عن الفلسفة، وقدرة القرآن على مجابهة التساؤلات الكبيرة لدى الإنسان، ولا شك أن موقف النورسي من الفلسفة أداة لبيان إعجاز القرآن المعرفي، وإعلان دور الدين والقرآن على دور الفلسفة.

ومن جانب آخر يكشف النورسي عن وجه الإعجاز الحضاري في القرآن الكريم قياساً بالروح الحضارية التي أقامتها المدنية الأوروبية، وذلك بناءً على الروح الفلسفية فيقول "إن المدنية الغربية تأسست على خمسة أسس سلبية، فنقطة استنادها هي القوة، وهذه من شأنها الاعتداء، وهدفها ومقصدها المنفعة، وهذه شأنها التزاحم، ودستورها في الحياة الجدال والصراع، وهذا شأنه التنازع، والرابطة التي تربط المجموعات البشرية هي العنصرية والقومية السلبية التي تنمو على حساب الآخرين وهذه شأنها التصادم، كما نراه، وخدمتها للبشرية خدمة فاتنة هي تشجيع هوى المنفعة، وإثارة النفس الأمارة، وتطمين رغباتها، وتسهيل مطالبها، وهذا الهوى شأنه إسقاط الإنسان من درجة الملائكة إلى درك الحيوانية، وبهذا تكون سبباً لمسخ الإنسان معنوياً، أما المدنية التي تأمرنا بها الشريعة الغراء، وتتضمنها، فهي التي سنكشف بانقشاع هذه المدنية الحاضرة، وتضع أسساً إيجابية بناءة لكل تلك الأسس النخرة الفاسدة، فإن نقطة استنادها هي الحق بدلاً من القوة، والحق من شأنه العدالة، والتوازن، وهدفها الفضيلة بدلاً من المنفعة، والفضيلة من شأنها المحبة والتجاذب، وجهة الوحدة فيها، والرابطة التي تربط المجموعات البشرية هي الرابطة الدينية والوطنية بدلاً من العنصرية، وهذه شأنها الأخوة الخالصة والسلام والوئام، والذود عن البلاد ضد الأجانب، ودستورها في الحياة التعاون بدل الصراع والجدال، والتعاون من

شأنه التساند والاتحاد، تضع الهوى بدلاً للهدى ليكون حاكماً على الخدمات التي تقدم للبشرية وشأن الهدى دفع الإنسانية إلى مراقي الكمالات" [٨٠] ومن هنا نلاحظ أن الإعجاز المعرفي والحضاري للقرآن الكريم هو أحد وجوه الإعجاز الجديدة التي كشف عنها النورسي في العصر الحديث، والتي لم نجد لها مثيلاً في علم الكلام القديم، ومن ثم فإن هذه النقطة من إعجاز القرآن من النقاط المهمة التي أضافها النورسي أو كشفها، لإعجاز القرآن الكريم .

الإعجاز العلمي : إن مسألة الإعجاز العلمي للقرآن الكريم قد ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، ومازالت قضية الإعجاز العلمي في القرآن مطروحة إلى الآن، ومنتشرة في العالم الإسلامي من أقصى الشرق في الهند إلى أقصى الغرب في المغرب العربي.

وفى البداية نقرر بأن هناك أسباباً دعت إلى ظهور الإعجاز العلمي في القرآن الكريم منها خشية بعض علماء الإسلام أن يتعرض دينهم لمثل ما تعرضت له النصرانية من المواجهة بين دينهم وبين العلم، وهذا ما دعا أحمد صبحي إلى القول " بأن هناك أسباباً دعت إلى ظهور الاتجاه العلمي لتفسير القرآن، إذ خشي أصحاب هذا الاتجاه أن يتشكك المسلمون في دينهم، وأن يظنوا أن العلم الحديث قد خلف الأديان، والكتب المنزلة وراءه ظهرياً، وأن يصيب الإسلام ما أصاب المسيحية منذ عصر النهضة، حين اتهم الدين بأنه

أساطير "[٨١] وهنا ينبغي أن نكشف عن طبيعة العلاقة بين العلم والدين في الغرب، ذلك لأنه حين بدأت أوروبا تتجه نحو الاكتشافات العلمية، والتقدم العلمي، بدأ يصطدم بالدين، ولم يستطع الغرب أن يوفق بين العلم والدين نتيجة للمفاهيم اللاعقلية في الديانة المسيحية، وبالتالي " فقد حاول الغرب كثيراً أن يوفق بين دينه، وبين العلم فلم يستطع، لا لجمود رجال الدين فيه، ولكن لنصوص ناقضت ما أثبته العلم، واستعصت على التأويل "[٨٢] ولقد انتهت قضية الصراع بين العلم والدين في أوروبا إلى انتصار العلم وسيطرته، وسيادته في أوروبا، وهو ما أدى إلى إعلان نهاية المقدس في أوروبا، وانتشار النزعات المادية والإلحادية في أوروبا.

ولأن علماء الإسلام قد خشوا على دينهم من أن يصيبه نفس ما أصاب النصرانية في أوروبا من جراء التقدم العلمي، وهنا كانت محاولات بعض علماء الإسلام الكشف عن الإعجاز العلمي للقرآن، والقول بأن القرآن لا يتعارض مع العلم، ومن ناحية أخرى فقد رأى بعض علماء الدين، أنه في عصر العلم ينبغي أن نكشف عن وجوه الإعجاز العلمي في القرآن حتى نعقد إيمان الناس بعقائدهم فقد " ذهب أحمد خان إلى أنه: لم تعد البلاغة لغة عصر العلم حتى نقصر الإعجاز في القرآن على الإعجاز اللغوي كما فعل الأقدمون، وإنما الإعجاز حقاً في عصرنا في التطابق بين القرآن والعلم"[٨٣] ومن ثم فإن إثبات أن القرآن هو حقاً كتاب الله عن

طريق الإعجاز البياني والبلاغي لم يعد يكفى اليوم لإقناع المثقف المتشكك، وليس ذلك فقط لأن مثقف اليوم لا يدرى من علم العربية وذوقها ما يدرك به هذا الإعجاز، بل لأن الإعجاز العلمي في القرآن طريق حسن في هذا العصر"(٨٤).

ومن جانب آخر فإن الظروف التاريخية المعاصرة قد سادت فيها سيطرة العلوم ولغتها، ولأن الإسلام لا يمكن أن يعيش بمعزل عن الظروف الحياتية للناس، كان من الضروري أن يوظف علماء الإسلام مكتشفات العلم الحديث، في الكشف عن وجوه إعجاز القرآن وفى هذا يقول الكواكبي " أصبح المسلمون بعد الاكتشافات العلمية الجديدة يستفيدون من العلوم الطبيعية والحكمية فوائد عظيمة جداً، بالنظر إلى كشفها بعض أسرار كتاب الله، وبالغ الحكمة المنطوية فيه، مما كان مستوراً إلى الآن "(٨٥).

والواقع أن مسألة الإعجاز العلمي للقرآن قد تجد أصولاً لها في علوم الأوائل، ذلك لأن العلوم الإسلامية القديمة - الأدبية، والعلمية - قد دار أغلبها حول المفاهيم القرآنية، مثل الفقه، والعقيدة، وعلوم اللغة ... الخ، فكان القرآن هو النص الثابت الذي دارت حوله جل العلوم الإسلامية ولعل هذا هو ما أدى بالغزالي إلى القول بأن" القرآن اشتمل على علوم الأولين، والآخرين، وكل من شك في نبوته ﷺ فليتأمل بعده، عن العلوم ثم لينظر إلى القرآن، وما ينطوي عليه من الصنائع العلمية من الإلهيات، والمنطقيات،

والجدل، والخطابة، وسائر الأشياء التي حصلها الأولون والآخرون من العلوم، وسمته علماً أو فلسفة "[(٨٦)]

وإذا كانت مسألة الإعجاز العلمي للقرآن قد ظهرت قديماً لدى البعض إلا أنها قد ارتبطت بنوع معين من العلوم التي ليس لها مكان في هذا العصر، فإن الإعجاز العلمي في العصر الراهن قد ارتبط بتقدم العلوم الطبيعية والتجريبية التي ازدهرت في أوروبا، وانتقلت فيما بعد إلى العالم الإسلامي، ومن ثم فإن مفهوم الإعجاز العلمي الحديث يختلف تماماً عن الإشارات القديمة لهذا الإعجاز في المؤلفات الكلامية القديمة.

ولقد كان النورسي من المؤيدين لمسألة الإعجاز العلمي في القرآن فيرى أن القرآن أشار إلى بعض الإنجازات العلمية فيقول "إن القرآن الكريم الذي يخاطب البشرية قاطبة لم يهمل هذا الجانب من حياة البشر، بل قد أشار إلى تلك الخوارق العلمية -المكتشفات العلمية مثل الكهرباء أو الطائرة أو اللاسلكي- من جهتين، الجهة الأولى: أشار إليها عند إشاراته إلى معجزات الأنبياء عليهم السلام، الجهة الثانية: أشار إليها عند سرده بعض الحوادث التاريخية"[(٨٧)]

وإذا كنا قد تعرضنا في مسألة المعجزات الحسية إلى تقديم النورسي بعض التأويلات العلمية فإننا هنا نتعرض لرؤية النورسي للمعجزات باعتبارها تفسيراً علمياً لآيات القرآن الكريم، فيفسر"

معجزة عيسى ﴿وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ والأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ ﴾ (آل عمران: ٤٩) فالقرآن الكريم إذ يحث البشرية صراحة على إتباع الأخلاق النبوية السامية التي يتحلى بها سيدنا عيسى عليه السلام، فهو يرغب فيها، ويحض عليها رمزاً إلى النظر ما بين يديه من مهنة مقدسة، طب رباني عظيم، فهذه الآية الكريمة تشير إلى أنه يمكن الحصول على دواء يشفى أشد الأمراض المزمنة، والعلل المستعصية، فلا تيأس أيها الإنسان، ولا تقنط أيها المبتلى فكل داء مهما كان له دواء، وعلاجه ممكن، فابحث عنه وجده واكتشفه"(٨٨) ومن ثم يرى النورسي في تفسيره للإعجاز العلمي لآيات المعجزات الحسية في القرآن أنها تعبر عن حدود قصوى يجب للبشرية أن تسعى إلى تحقيقها في مجال العلوم والصناعات فيقول "إن القرآن الكريم بإيراده معجزات الأنبياء إنما يخط الحدود النهائية لأقصى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان في مجال العلوم والصناعات، ويشير بها إلى أبعد نهاياتها، وغاية ما يمكن أن تحققه البشرية من أهداف، فهو بهذا يعين أبعد الأهداف النهائية ويحددها، ومن بعد ذلك يحث البشرية ويحضها على بلوغ تلك الغاية، ويسوقها إليها "(٨٩)

وعلى الرغم من بيان النورسي للإعجاز العلمي للقرآن الكريم، إلا أنه يؤكد على أن الوظيفة الأساسية للقرآن هي إفراد الربوبية، وأن الإعجاز العلمي يبدو ضئيلاً في القرآن بالنسبة لموضوع إفراد الربوبية فهو يرى أن "القرآن يشير إلى بعض خوارق المدنية البشرية،

التي لا تستحق أكثر من هذا القدر، إذ إن الوظيفة الأساسية للقرآن الكريم هي شئون دائرة الربوبية، وكمالاتها، ووظائف دائرة العبودية وأحوالها، لذا فإن حق تلك الخوارق البشرية، وحصتها من هاتين الدائرتين ضعيف وإشارة خفية ليس إلا، فإنها لو ادعت حقوقها من دائرة الربوبية، فعندها لا تحصل إلا على حق ضئيل جداً "[٩٠].

ومن المهم أن نذكر أن مسألة التفسير العلمي للقرآن نجدها عند الشيخ محمد عبده"[٩١] ومحمد فريد وجدي "[٩٢]، ومصطفى صادق الرافعي"[٩٣] وغيرهم ممن أكدوا على مسألة الإعجاز العلمي للقرآن، مما يعنى أن هذه القضية كانت مثارة بقوة –ومازالت – في تلك الفترة.

ومن ناحية أخرى فإن قضية الإعجاز العلمي للقرآن كان لها من المعارضين بقدر ما لها من المؤيدين، فنجد أن أمين الخولي"[٩٤] والعقاد"[٩٥] وغيرهم يرون أن هذا الوجه من الإعجاز باطل، وذلك لأن العلم متغير في حين أن القرآن ثابت، فهل يعنى تغير العلم تغير نصوص القرآن، ويذهب أقطاب التيار الرافض للإعجاز العلمي، أنه يكفى القرآن أنه لا توجد فيه نصوص متعارضة مع الاكتشافات العلمية، ويكفى القرآن أن يحض على الأخذ بالعلم، والواقع أن تيار نقد الإعجاز العلمي للقرآن هو الأقرب لمنطق العقل، لأنه إذا كان القرآن يحوى كل هذه الإشارات إلى العلوم فلماذا إذن لم يتقدم المسلمون في العلوم المختلفة؟!! كما أن العلوم الطبيعية مجرد إنتاج

بشرى متغير ومتطور في حين أن القرآن هو كما هو منذ أربعة عشر قرناً.

في حين أنه ينبغي أن نشير إلى أن الكشف عن الإعجاز العلمي للقرآن له فضيلة وهو أنه يسهم في تعميق إيمان العوام بالقرآن الكريم، وهذا بالإضافة إلى أن القرآن قد أشار إلى كونيات ثابتة لا تتغير، ومن ثم يمكن الأخذ بهذا الوجه من الإعجاز على مستوى الجمهور أو العامة، ولكن هذا التفسير لا يرضى عقول الخاصة.

ويمكن القول بأن النورسي في كشفه عن الإعجاز العلمي للقرآن قد اتفق بذلك مع ظروف العصر التي عاش فيها، وهى سيادة الروح العلمية على كافة أرجاء الحياة الإنسانية، إلا أن النورسي على الرغم من موقفه هذا، قد أكد على أن هذا الوجه يبدو ضئيلاً قياساً بالمقاصد السامية التي جاء بها القرآن الكريم، وعدم الوقوف عند هذا الحد من وجوه الإعجاز العلمي للقرآن.

٤- أخلاق الرسول دليل النبوة :

وبالإضافة إلى كون المعجزات الحسية، والمعجزة القرآنية أدوات لإثبات نبوة محمدﷺ، فإن النورسي يتخذ علامات أخرى دليل على نبوة محمد عليه السلام، ومن هذه العلامات الأخلاق فإن "الرسول الأكرم عليه أفضل الصلاة والسلام الذي هو برهان التوحيد الناطق قد أعلن التوحيد وأظهره بجلاء، وبينه للبشرية أبلغ

بيان في جميع سيرته العطرة "[٩٦] ومن ثم فإن سيرة الرسول عليه السلام بما جاء فيها من حسن أخلاقه وأفعاله دليلاً على نبوته "فلقد اتفق الأعداء والأولياء بما لا ريب فيه على أن ما يتحلى به ﷺ من الأخلاق الفاضلة، وهو في أسمى الدرجات، وأن ما يتصف به من سجايا حميدة في دعوته في أعلى المراتب، تشهد بذلك معاملاته، وسلوكه مع الناس، وأن الشريعة الغراء تضم أكمل الخصال الحسنة، تشهد بذلك محاسن الأخلاق في دينه القويم"[٩٧] فلا شك أن النبي الكريم بذاته ﷺ يشهد شهادة قاطعة على رسالته بنفسه.

ومن ثم فإن أخلاق الرسول الحميدة دليل على إثبات نبوة محمد لأن تلك الأخلاق العالية بجمعها لا تساعد أصلاً لتداخل الحيلة والكذب بينهما، ومن ثم فإن شخصية الرسول" كالشمس يدل على ذاته بذاته، فتصدقه الدلائل النفسية، إذ اجتماع أعالي جميع الأخلاق الحميدة بالاتفاق .. وكذا جمع شخصيته المعنوية في وظيفته أفاضل السجايا الغالية والخصال النزيهة "[٩٨] وبالتالي فالأخلاق الحميدة للرسول وسيلة لإثبات صدق نبوته.

ولقد كان النورسي مسبوقاً من القدماء والمحدثين باتخاذ الأخلاق وسيلة لإثبات نبوة محمد عليه السلام فيذهب الماوردي إلى أن "الرسول كان أفضل الخلق بها، ولم يكن في عصر الرسول ﷺ وما دنى طرفيه من قاربه في فضله ولا في كماله خلْقاً وخُلُقاً، وأكملهم بشروطها وخلقا، وقولاً وفعلاً، وبذلك وصفه الله تعالى في

كتابه ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: ٤) [٩٩] وكذلك ذهب الرازي إلى أن "إثبات نبوته عليه السلام بالاستدلال بأخلاقه، وأفعاله، وأحكامه، وسيرته، فإن كل واحد منها، وإن كان لا يدل على النبوة، لكن مجموعها مما يعلم قطعاً أنه لا يحصل إلا للأنبياء، وهذه الطريقة ارتضاها الجاحظ والغزالي"[١٠٠] والتفتازاني"[١٠١].

ولقد أكد العديد من المحدثين على أهمية الأخلاق في إثبات نبوة محمد عليه السلام، فيقول الجسر " قد شاهدنا في محمد ﷺ صفات فاضلة هي من شأن الرسل الذين يرسلهم الله تعالى لهداية الخلق، وذلك كشرف النسب، وحسن الخلق، وذكاء ،وفطنة، وقوة، وحجة، واستقامة محجة"[١٠٢] وإلى هذا أيضاً يذهب محمد رشيد رضا بقوله" إن إرسال الأنبياء إلى البشر لأجل هدايتهم إلى تزكية أنفسهم بما تصلح أحوالهم في دنياهم، ويستعدون به لحياة أعلى من هذه الحياة الدنيا في نشأة أخرى فلا يتم هذا الغرض، ولا يتحقق إلا إذا كان هؤلاء الأنبياء أهلاً لأن يقتدي بهم في أعمالهم وسيرتهم"[١٠٣].

ومن الواضح أن تركيز النورسي على الجوانب الأخلاقية التي حملها الرسول ﷺ في شخصه يحمل في داخله رؤية عقلانية لإثبات النبوة من خلال أخلاق النبي، فقد كان الرسول عليه السلام في أخلاقه نموذجاً يحتذي به لكافة المسلمين وغير المسلمين، لما يتمتع به من أخلاق عالية فاضلة رفيعة جعلت من هذه الأخلاق دليل صدق نبوة محمد عليه السلام.

٥- إجماع الأنبياء والعلماء والمجتهدين دليل نبوة محمد عليه السلام :

إذا كان النورسي يستخدم إجماع الأنبياء والأولياء والأصفياء دليلاً على وحدانية الله عز وجل، فإنه يستخدم نفس الدليل لإثبات نبوة محمد ﷺ فيقول " إن إجماع الأنبياء عليهم السلام، واتفاقهم على الحقائق الإيمانية نفسها هو دليل قاطع على وجود الله سبحانه وعلى وحدانيته، وهو شهادة صادقة أيضاً على صدق هذا النبي ﷺ وعلى رسالته، ذلك لأن كل ما يدل على صدق نبوة أولئك الأنبياء عليهم السلام، وكل ما هو مدار لنبوتهم من الصفات القدسية، والمعجزات التي اضطلعوا بها توجد مثلها، وبأكمل منها فيه ﷺ، كما هو مصدق تاريخياً "(١٠٤)

وإذا كان النورسي يتخذ من إجماع الأنبياء عليهم السلام دليلاً على إثبات نبوة محمد عليه السلام فإنه يرى من ناحية أخرى أن نبوة محمد ﷺ " تصدقه مئات الإشارات في الكتب السماوية من بشارة التوراة، والإنجيل، والزبور"(١٠٥) ولقد كان النورسي مسبوقاً في هذا من القدماء فيقول الرازي "إن إخبار الأنبياء المتقدمين في كتبهم السماوية عن نبوته فهذا من مجامع أدلة نبوته عليه السلام، والاستقصاء فيها مذكورة في المطولات "(١٠٦).

وينتقل النورسي بعد ذلك إلى الكشف عن إجماع الأولياء، والعلماء، والمحققين، وجمهور الإسلام فيقول "إن وصول آلاف

الأولياء إلى الحق والحقيقة، وما نالوا من الكمالات والكرامات، وما فازوا من الكشفيات والمشاهدات ليس إلا بالإقتداء بهدى دساتير هذا النبي الكريم ﷺ، وبتربيته، وبإتباعه وتعقب أثره، فمثلما أنهم يدلون جميعاً على الوحدانية فهم يشهدون بالإجماع والاتفاق على صدق هذا النبي الكريم، وعلى أحقية رسالته فرأى السائح أن مشاهدة هؤلاء قسماً مما أخبر به عن عالم الغيب بنور الولاية، ورؤيتهم لجميع ما أخبر به بنور الإيمان، وتصديقهم له، إنما تظهر ظهوراً كالشمس مدى صدق مرشدهم الأعظم، ومدى صواب رائدهم الأكبر ﷺ "[١٠٧]

ومن ناحية أخرى يتخذ النورسي من إجماع المجتهدين، والأئمة، والعلماء دليلاً آخر على نبوة محمدﷺ فيقول النورسي "إن شهادة الألوف من أهل التحقيق، أي شهادة المجتهدين والأئمة والعلماء المحققين الذي يطلق عليهم جميعاً الأصفياء، والصديقين، والفلاسفة الدهاة إن إيمان هؤلاء جميعاً بمحمد ﷺ ورسالته، وصوابه، شهادة كلية إلى حد لا يمكن أن يردها إلا من كان ذا ذكاء يكافئ ذكاءهم كلهم "[١٠٨] ومن إجماع الخاصة-الأولياء، العلماء، والمحققين، والفلاسفة - ينتقل النورسي إلى بيان إجماع أهل الإيمان على صدق نبوة محمد عليه السلام، وهذا الإجماع لأهل الإيمان لا يكون على خطأ وكذب فيقول بأن مليارات من أهل الإيمان قد رضوا، وصدقوا بلا ريب أن أساس تلك الدعوى - وهي

الحقيقة المحمدية - هي البذرة الأصلية للكون، وأن رب العالمين قد جعل تلك الشخصية المعنوية المحمدية داعياً رفيعاً إلى سلطان ربوبيته "[(١٠٩)]

٦- أثر النبوة في تغيير العالم دليل صدق النبوة :

يحاول النورسي في هذه النقطة أن يثبت صدق النبوة بناء على ما أحدثته من تغيير في ملامح الحياة في العالم في فترة ظهور الرسالة، فيقول "إن شئت أن تعرف ما يحركه – النبي- إنما هو قوة قدسية، فانظر إلى ما أحدثه في هذه الجزيرة الواسعة، ألا ترى هذه الأقوام المختلفة البدائية في هذه الصحراء الشاسعة المتعصبين لعادتهم، المعاندين في عصبيتهم وخصائصهم، كيف رفع هذا الشخص جميع أخلاقهم السيئة البدائية، وقلعها في زمن قليل دفعة واحدة ؟ وجهزهم بأخلاق حسنة عالية، فصيرهم معلمي العالم الإنساني، وأساتيذ الأمم المتمدنة !!"[(١١٠)] وهذا ما يدل على قوة النبوة وصدقها وقدرتها على النفوذ إلى أعماق النفس البشرية، وفى هذا يقول النورسي " إن تدوير أفكار العموم، وإرشادها بحبل الترهيب، والترغيب،والخوف، والتكليف، إنما يكون تأثيرها سطحياً مؤقتاً يسد طريق المحاكمة العقلية، أما من نفذ في أعماق القلوب بإشارة، وصيح دقائق الحسيات، وأيقظ الخلاق، وأظهر الفضائل المستورة، وجعل جوهر إنسانيتهم فواراً، فبينما ترى شخصاً – مثل عمر رضي الله عنه – في قساوة قلبه يقبر بنته حية، ولا يتألم ولا يتأثر

تراه بعد يوم - وقد أسلم - يترحم على النمل، ويتألم بألم حيوان فبالله عليك أينطبق هذا الانقلاب على قانون؟!"[١١١].

ولقد سبق أن تعرض لفكرة النورسي حول أثر النبوة في تغيير الحياة الإنسانية العديد من علماء أصول الدين قديماً وحديثاً، فالقدماء يرون أن "حاجة الخلق إلى الأنبياء كحاجتهم إلى الأطباء"[١١٢] وإلى ذلك ذهب الرازي"[١١٣] ومن جانب آخر فإن فكرة تشبيه النبي بالطبيب والعلاج الروحي والاجتماعي بالعلاج البدني نجدها عند الغزالي، والشهرستاني، وابن تيمية، وابن رشد"[١١٤] والعديد من علماء الكلام في الإسلام .

ومن جانب آخر فقد ذهب العديد من المحدثين إلى نفس الفكرة فيقول القاسمي "إن الأنبياء عليهم السلام منزلتهم من نفوس الناس منزلة الأطباء من الأبدان، فهم يعالجون الناس معالجة المرضى"[١١٥] وعلى نفس الدرب ذهب محمد فريد وجدي إلى أن التغيير الذي أحدثه الرسول عليه السلام في المجتمع أخطر من الحديث عن المعجزات الحسية فيقول " تمتاز العصور النبوية بالخوارق للنواميس الطبيعية، وقد حدثت أمور من هذا القبيل في العصر المحمدي، صاحب الدعوى في جميع أدوارها، وكانت أعظم شأناً، وأجل أثراً، من كل ما سبق من نوعها، ولست أقصد بها ما تناقله الناس من شق الصدر، وتظليل الغمامة، وانشقاق القمر، وما إليها مما لا يمكن إثباته بالدليل المحسوس، ولكن أقصد تلك

الانقـلابات الأدبيـة، والاجتماعية التي تمت على يد محمد ﷺ في أقل من ربع قرن"[١١٦] ومن ثم يرى محمد فريد وجدي أنه من الصعب عدم الاعتراف بالدور الذي أحدثته النبوة المحمدية في تاريخ الإنسانية.

ومن هنا يتضح أن النورسي يتخذ من دور النبوة في تغيير العالم دليلاً على إثبات النبوة ولا شك أن هذا الدليل يتسم بالعقلانية، وذلك لأن ملاحظة أثر النبوة في إحداث التغيير في المجتمعات التي بعثت فيها الرسالة دليلاً على صدق هذه الرسالة، وذلك مما يتوافق مع العقل، ولا يتعارض معه.

المبحث الثاني (آراؤه في المعـاد)

١- مقدمـة

إن الحشر (البعث - المعاد) هو أصل من أصول الإيمان، وهو الشق الثاني من السمعيات بعد النبوة، هذا الشق من السمعيات يقوم على أساس الدليل النقلى، وينبغي أن نقرر أن علم الكلام القديم قد اعتمد قضية الحشر كقضية سمعية تقوم على الدليل النقلى.

ولقد اهتم المعاصرون بهذه القضية، وذلك بسبب المواجهة الحاسمة التي شنها الماديون على الحشر، والتشكيك في قضايا الدين، فالماديون المعاصرون حاولوا تقويض أسس الدين ومنها

الحشر فيقول النورسي "إن الفلسفة السقيمة، بتدقيقاتها، وتحرياتها، وبمفهوم الطبيعة المادي، وبمغريات المدنية السفيهة الفاتنة، وهوساتها وعربدتها كثفت تلك الدنيا وزادتها صلابة وتجمداً، وعمقت الغفلة في الإنسان، وضاعفت من لوثاتها، وشوائبها، حتى أنسته الصانع الجليل، والآخرة البهيجة "(١١٧) ومن الواضح أن قضية الحشر هي أحد أمور الغيب العقدي، وقد لاقت الهجوم المتزايد، والكاسح من الفلسفات المادية، والإلحادية، ومن هنا فقد انتشر في الفترة الحديثة والمعاصرة " بعض الدعوات التي ترمى إلى هدم العقائد الدينية جملة وذلك من خلال إضعاف الإيمان بالغيب الذي هو الأساس الأول للتدين، ومن ثم فقد كان الطعن في الإيمان بالغيب هدماً للعقيدة الدينية في لبها، وفي صميمها، وفى أساسها الأول الذي لا قيام لها بغيره"(١١٨)

ومن منطق تعرض الغيبيات للإنكار والتشكيك من قبل النزعات الإلحادية، والمادية، حاول النورسي أن يقدم براهينه على إثبات الحشر، فيرى أن الحشر يمكن إثباته بالعقل والنقل معاً فيقول " إن التوحيد والنبوة لما لم يصح إثباتها بالدليل النقلي فقط للزوم الدور، وأشار القرآن إلى الدلائل العقلية عليها، أما الحشر فيجوز إثباته بالعقل والنقل ".(١١٩)

وعلى الرغم من قول النورسي بأن الحشر يمكن إثباته بالعقل والنقل معاً، إلا أن النورسي يقر أن الحشر أقرب إلى دليل النقل منه

إلى دليل العقل، ذلك لأن العقل يعجز أحياناً كثيرة عن إدراك الحشر، فيقول لهؤلاء الذين يعجزون عن إدراك كلامه عن الحشر" لا تغتم ولا تتضايق من عدم الإحاطة بها، فإن فلاسفة دهاة -أمثال ابن سينا- قد قالوا الحشر ليس على مقاييس عقلية أي نؤمن به فحسب، إذ لا يمكن سلوك سبيله، أو سبر غوره بالعقل، وكذلك اتفق علماء الإسلام على أن قضية الحشر قضية نقلية، أي أن أدلتها نقلية، ولا يمكن الوصول إليها عقلاً، لذا فإن سبيلاً غائراً، وطريقاً عالياً سامياً في الوقت نفسه، لا يمكن أن يكون بسهولة طريق عام يمكن أن يسلكه كل سالك(...)إن الحشر إنما يكون بفيض القرآن الكريم، لو اعتمد على العقل على مقاييسه الكلية لظل عاجزاً مضطراً إلى التقليد ".[١٢٠]

والواقع أن النورسي ينتهي في تأكيده على أن الحشر قضية نقلية إلى ما انتهى إليه القدماء من القول بأن الحشر قضية تستند في إقامتها على النقل، وهذا ما ذهب إليه الأشعري "[١٢١] والآمدي"[١٢٢] والغزالي الذي يرى " أن العقل لا يهتدي إلى ما بعد الموت "[١٢٣] ومن ثم فإن " الحشر يعنى به إعادة الخلق، وقد دلت عليه القواطع الشرعية "[١٢٤] ومن جانب آخر فقد أكد العديد من المعاصرين على أن مسألة الحشر تستند على الدليل النقلى فيذهب مصطفى صبري إلى أن " صفوة القول في إثبات النشأة الأخرى أنها ثابتة ببلاغات صريحة محكمة من الله في الكتاب الذي أنزل على رسله المؤيد رسالته بالمعجزات "[١٢٥]

ومن هنا نقول أن النورسي يتفق مع القدماء والمحدثين في قولهم بأن الحشر يستند في إثباته إلى الأدلة النقلية، وهنا نتساءل ما هي حجج النورسي وبراهينه على إثبات الحشر، ومواجهة مزاعم الماديين والملحدين في إنكار الحشر.

٢- من النبوة والقرآن ... إلى إثبات الحشر :

يربط النورسي بين النبوة والحشر، ويتخذ من معجزات الرسول كلها دليلاً على إثبات الحشر، وهنا نجد أن النورسي يربط بين شقي السمعيات : النبوة والحشر فيقول " إن جميع المعجزات الدالة على رسالة سيدنا محمد ﷺ مع جميع دلائل نبوته، وجميع البراهين الدالة على صدقه، تشهد بمجموعها معاً على حقيقة الحشر، وتدل عليها، وتثبتها، لأن دعوته طوال حياته المباركة قد انصبت بعد التوحيد على الحشر "[(١٢٦)]

وإذا كان القرآن المعجزة الكبرى للرسول فإن النورسي يرى أن ثلث القرآن المبين يبحث في الآخرة والحشر، ويبين كل الدعاوى على تلك الحقيقة " ومن ثم فإن القرآن المعجز يشهد بجميع معجزاته، وحججه، وحقائقه التي تثبت أحقيته على حدوث الحشر، أي أن القرآن تقريباً، وأوائل أغلب السور القصار، وآيات جلية دالة على الحشر، أي أن القرآن الكريم ينبئ عن الحقيقة نفسها بآلاف من الآيات صراحة أو إشارة، ويثبتها بوضوح، ويظهرها بجلاء ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ (التكوير: ١)

﴿إِذاَ زلْزِ لَتِ الأَرْضُ زِلْزَالَهَا﴾ (الزلزلة: ١) ﴿إِذَا السَّمَآءُ انفَطَرَتْ﴾ (الانفطار: ١) ﴿عَمَّ يَتَسَآءَلُونَ﴾ (النبأ: ١) ﴿إِذَا السَّمَآءُ انشَقَّتْ﴾ (الانشقاق: ١) ﴿ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ﴾ (الغاشية: ١) "[١٢٧]

ويرى النورسي أن "القرآن يقدم النشأة الأولى، ويعرفها، من النطفة إلى العلقة، ومن العلقة إلى المضغة، ومن المضغة إلى خلق الإنسان، فكيف تنكرون النشأة الأخرى التي هي مثل هذا بل أهون منه؟ ثم يشير بـ ﴿الَّذي جعَلَ لَكَمُ منّ الشجَّرِ الأخْضَرِ نَاراً ﴾ (يس: ٨٠) إلى تلك الآلاء، وذلك الإحسان، نعمة الحق سبحانه على الإنسان، فالذي ينعم عليكم مثل هذه النعم، لن يترككم سدى، ولا عبثاً، لتدخلوا القبر، وتناموا دون قيام، ثم يقرر رمزاً إنكم ترون إحياء واخضرار الأشجار الميتة، فكيف تستبعدون اكتساب العظام الشبيهة بالحطب للحياة، ولا تقيسون عليها؟ ثم هل يمكن أن يعجز من خلق السموات والأرض عن الإنسان، وإماتته، وهو ثمرة السموات والأرض"[١٢٨] ويورد النورسي كذلك العديد من الآيات القرآنية التي تثبت الحشر مثل ﴿فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللهِ كَيْفَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الروم: ٥٠) ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: ٧٨-٧٩) ﴿اللهُ لا إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لاَ رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللهِ حَدِيثاً﴾ (النساء: ٨٧) ﴿يأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمْ إِنَّ

زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُم بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللهِ شَدِيدٌ﴾ (الحج: ١-٢) ومن ثم فإن هذه الآيات تقول للناس : إن الموت والزوال، والفناء، والفراق من الدنيا ليست أبواباً للعدم والسقوط في ظلمات الفناء، والانعدام، بل هي أبواب للقدوم والذهاب إلى حضور سلطان الأزل والأبد "(١٢٩) ومن هنا فإن البعث سيقع حتماً وأول دليل على هذا هو القرآن الكريم بجميع آياته التي تضم آلافاً من البراهين العقلية وفى الواقع إن ما ردده النورسي من آيات قرآنية عن مسألة الحشر، قد رددها أغلب علماء الكلام قديماً، ومما سبق يتضح أن إثبات مسألة الحشر قد ورد في آيات عديدة في القرآن الكريم لتبين الحشر، وظهوره بوضوح جلي، ولتؤكد على أن النشأة الثانية أو الأخرى هي أهون على الله تعالى من النشأة الأولى، وكل عند الله سواء، ومن ثم فإن إثبات الحشر يتضح بأجلى ما يكون من خلال السمع، وتصديق ما جاء به النبي محمد ﷺ .

٣- من توحيد الأسماء والصفات إلى إثبات الحشر :

أ - الأسماء الحسنى وإثبات الحشر :

من خلال رؤية النورسي لموضوعات علم الكلام في ضوء وحدة واحدة تربطها جميعاً فإننا نجد أن النورسي يربط بين قضايا التوحيد، وبين إثبات الحشر، فهو يربط بين أسماء الله الحسنى،

وصفاته، وبين إثبات الحشر، ويؤكد أن أسماء الله تعالى تثبت الحشر فيقول " ومن تجلى المرتبة العظمى لكل من الأسماء الحسنى هي التي تجعل إثبات الحشر الأعظم سهلاً هيناً، وقاطعاً كإثبات الربيع وثبوته، والذي يؤدى إلى الإذعان القطعي، والإيمان الحقيقي"[١٣٠].

ولكن كيف يربط النورسي بين الأسماء الحسنى، وبين إثبات الحشر وإمكانيته؟ يقول النورسي " هل يقبل العقل – بوجه من الأوجه – أن القدير الحكيم، ذا الرحمة الواسعة، وذا المحبة الفائقة، وذا الرأفة الشاملة، والذي يحب صنعته كثيراً، ويحبب نفسه بها إلى مخلوقاته، وهو أشد حباً لمن يحبونه، فهل يعقل أن يفني حياة من هو أكثر حباً له، وهو المحبوب، وأهل للحب، وعابد لخالقه فطرة ؟ ويفني كذلك لب الحياة وجوهرها وهى الروح، بالموت الأبدي، والإعدام النهائي!! ويولد جفوة بينه وبين محبيه! أو يؤلمهم أشد الإيلام"[١٣١] ويتساءل النورسي كذلك بأنه " هل يعقل لحكيم ذي جلال، اختار هذا الإنسان من بين مخلوقاته، وجعله مخاطباً كلياً له، ومرآه جامعة لأسمائه الحسنى، ومتذوقاً لها، ومتعرفاً إليها، والذي عرف سبحانه ذاته الجليلة له بجميع أسمائه الحسنى، فأحبه، وحببه إليه، أفمن المعقول بعد كل هذا أن لا يرسل ذلك الحكيم جل وعلا هذا الإنسان المسكين إلى مملكته الخالدة؟ ولا يسعده في تلك الدار السعيدة بعد أن دعاه إليها؟!"[١٣٢]

ومن ناحية أخرى فإن اسم الله العدل يمكن أن يوصلنا إلى إثبات الحشر، ذلك لأن تحقق هذا الاسم يقتضي تحقق العدالة في هذا العالم، وتحقق العدالة في هذا العالم مرتبط بوجود الحشر حتى يعاقب من لم يعاقب في هذه الدنيا فيقول النورسي " هل من الممكن أن تهمل هذه العدالة، وهذه الحكمة الحاجة العظمى، حاجة البقاء لأسمى مخلوق وهو الإنسان؟ في حين أنهما تستجيبان لأدنى حاجة لأضعف مخلوق؟ فهل من الممكن أن ترد أهم ما يرجوه الإنسان وأعظم ما يتمناه، وألا تصون حشمة الربوبية، وتتخلفان عن الإجابات لحقوق العباد؟ غير أن هذا الإنسان الذي يقضى حياة قصيرة في هذه الدنيا الفانية لا ينال، ولن ينال حقيقة مثل هذه العدالة، وإنما تؤخر إلى محكمة كبرى، حيث تقتضي العدالة الحقة أن يلاقى هذا الإنسان الصغير ثوابه، وعقابه، لا على أساس صغره، بل على أساس ضخامة جنايته، وعلى أساس ماهيته، وعلى أساس عظمة مهمته "[١٣٣]

ومن ثم فإن النورسي يذهب إلى أن " الأسماء الحسنى المتجلية على الإنسان تشير إلى أن الإنسان الذي هو مرآة عاكسة لتجليات تلك الأسماء في هذه الحياة القصيرة الفانية سيحظى بتجلياتها الأبدية في عالم البقاء، نعم إن الخليل الصادق للخالد سيكون خالداً، وأن المرآة الشاعرة للباقي يستلزم بقاءها"[١٣٤] ومن ثم فإن العديد من الأسماء مثل اسم الله الباعث، والمحيى، والمميت، ...

الخ لا تتحقق تجلياتها إلا من خلال إثبات وجود الحشر، والحقيقة أن مسألة علاقة أسماء الله الحسنى بإثبات وجود الحشر، لا نجد لها مثيلاً عند علماء الكلام قديماً، ولا حديثاً، وبهذا يكون النورسي قد اتجه اتجاهاً جديداً في ربطه بين تجليات الأسماء الحسنى، وبين إثبات وجود الحشر، وكذلك يكون قد ربط بين الإلهيات (العقليات) والسمعيات، أو ربط بين قضايا التوحيد، وقضايا الحشر في علم أصول الدين، وكأن قضايا علم أصول الدين تؤدى كلها إلى بعضها، ولا شك أن هذا أيضاً منحنى جديد.

ب – صفات الله وإثبات الحشر أو (من القدرة إلى إثبات الحشر):

إذا كان النورسي يتخذ من تجليات أسماء الله الحسنى وسيلة لإثبات الحشر فإنه يتخذ أيضاً من الصفات الإلهية وسيلة لإثبات الحشر، وبصفة خاصة القدرة، فالنورسى يربط بين تجليات قدرة الله تعالى، وبين إثبات الحشر وإمكانيته فيقول " إن القدرة الإلهية وحكمتها المطلقة التي لا إسراف فيها، ولا عبث، والتي تحيي جنائز الأشجار الميتة وهياكلها المنتصبة، تحييها وهى لا تعد ولا تحصى على سطح الأرض في كل ربيع، وفى كل سنة بأمر " كن فيكون" وتجعلها علامة عن "البعث بعد الموت" فتحشر ثلاثمائة ألف نوع من طوائف النباتات، وأمم الحيوانات، وتنشرها، مظهرة بذلك مئات الألوف من نماذج الحشر والنشور، ودلائل وجود الآخرة"[١٣٥] ومن

ثـم فـإن وجـود الموجـودات التـي هـي عرضـية، وحادثـة، وثبـوت الممكنات التي لا قرار ولا قوة لها، يسير في منتهى اليسر إزاء قدرة واجـب الوجـود الذاتيـة، فإحيـاء الأرواح فـي الحـشر الأعظـم سـهل ويسير على تلك القـدرة كسهولة حشر وإحيـاء الأوراق، والأزهـار، والثمار في الربيع، بل وفى حديقـة صغيرة في شجرة "(١٣٦) ومـن ثـم فـإن " هـذا القـدير المطلـق يـسيّر إزاء قدرتـه إدارة النجـوم، كـإدارة الذرات، والحشر الأعظم سهل عليها كالربيع وإحياء الناس جميعاً في الحشر هين عليها كإحياء نفس واحدة "(١٣٧) ولعل هذا ما جاء في القـرآن ﴿مَّا خَلْقُكُـمْ وَلاَ بَعْثُكُمْ إِلاَّ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ (لقمان: ٢٨) فـصراحة هـذه الآيـة تبـين أن حـشر البـشرية، ونـشرهم جميعـاً سـهل وهين على القدرة الإلهية كإيجاد نفس واحدة. ومن ثـم فإن النورسي حين يتحدث عـن دور القـدرة الإلهيـة في إمكانيـة الحـشر، وتحقيقـه فإنه بـذلك يستند إلـى العديـد مـن الآيـات القرآنيـة - الأدلـة النقليـة - والتي تثبت أن الحشر سهل ويسير على القدرة الإلهية مثـل : ﴿إِنَّمَآ أَمْـرُهُ إِذَآ أَرَادَ شَـيْئاً أَن يَقُـولَ لَـهُ كُـن فَيَكُـونُ﴾ (يـس: ٨٢) ﴿ وَمَـآ أَمْـرُ الـسَّاعَةِ إِلاَّ كَلَمْـحِ الْبَـصَرِ أَوْ هُـوَ أَقْـرَبُ ﴾ (النحـل: ٧٧) فـيعلن الله بقدرته المطلقة، ويبين أن الحشر بالنسبة لتلك القدرة هو في منتهى الـسهولة واليسر، وأن الأشـياء كلهـا مـسخرة لأوامـره، ومنقـادة إليهـا كمـال الانقيـاد، وأنـه يخلـق الأشـياء دون معالجـة، ولا مزاولـة، ولا مباشرة، لأجل الإفادة عـن الـسهولة المطلقـة في إيجـاد الأشـياء عبر القرآن الكريم، وأنه سبحانه وتعالى يفعل ما يريد بمجرد الأمر "(١٣٨)

ومما سبق يتضح من خلال عرض النورسي لعلاقة الأسماء والصفات بإثبات الحشر مدى ربط النورسي بين قضايا علم الكلام، فهو يربط بين التوحيد من خلال الأسماء والصفات وبين إثبات الحشر، ولا شك أن هذا يعبر عن رؤية تكاملية لعلم الكلام، ووحدة هذه الموضوعات في أساسها.

٤- من العالم إلى إثبات الحشر :

ينطلق النورسي من حدوث الأعراض وزوالها في العالم إلى إثبات الحشر، وكذلك يصل من خلال تأمل النظام الموجود في العالم إلى ضرورة أن يكون هناك حشر

أ - من التغير إلى البقاء :

يتخذ النورسي من دليل حدوث الأعراض وسيلة لإثبات الحشر، وهو ما يعني انتقال دليل الحدوث من الإلهيات إلى السمعيات، من التوحيد إلى الحشر، فالنورسي يرى أن الذي نلاحظه أمام العين في كل لحظة، وكل حين أن الأشياء تتبدل، وتتغير باستمرار، ولابد لكل ما يحدث أمامنا من نهاية ثابتة فيقول النورسي " إذا نظرنا بتدبر إلى هذا الكون، نلاحظ أن فيه عنصرين ممتدين إلى جميع الجهات بجذور متشعبة، كالخير والشر، والحسن والقبيح، والنفع والضار، والكمال والنقص... الخ فتصدم هذه الأضداد بعضها بالبعض الآخر، بنتائجها وأثارها، مظهرة التغيرات، والتبدلات باستمرار، كأنما تستعد وتتهيأ لعالم آخر، فلابد من نتائج

ونهايات لهذين العنصرين المتضادين، فسوف تصل إلى الأبد، وتتميز، فيفترق بعضها عن بعض، وعندئذ تظهر على شكل جنة ونار، ولما كان عالم البقاء سيبنى على عالم الفناء هذا، فالعناصر الأساسية لعالمنا، إذن ستساق وترسل حتماً إلى البقاء، والأبد "[١٣٩]

ومن ناحية أخرى فإن النورسي يؤكد من خلال تأملاته لبدائع خلق الله في الكون، وتغير المخلوقات وتبدلها من آن لآخر أن هذا التبدل، إنما ينم عن أن هذه الحياة ستكون لها نهاية، لأنها لا تتسم بالاستمرار والبقاء، وستأتي بعد النهاية مرحلة الحياة الخالدة الباقية ومن ثم " فإن مالا يقبله عقلك - أيها الإنسان- من تقلبات كثيرة وتبدلات مذهلة، فهذه السرعة في الاجتماع والافتراق، وهذا التبدل والتغير، وهذا البناء الهرم، إن هذه الأوضاع الزائلة تنتج ثماراً باقية، وتؤكد صوراً خالدة هناك "[١٤٠] ونتيجة لأن النورسي رأى من خلال تأمله للعالم التبدل والتغير المستمر للكائنات والأشياء، فقد توصل إلى أن الدنيا دار ضيافة وليست دار قرار.

ومما سبق يتضح أن النورسي يستدل بحدوث الأعراض، والأعيان معاً على فناء العالم، وأنه لابد من نهاية لهذا العالم يتبعها وجود لعالم آخر، وهو عالم الخلود الأبدي الذي تتميز فيه الأضداد عن الاختلاط، ويكون هناك وجود ثابت خال من تبدل الأعراض والأعيان ، ولاشك أن هذا دليل عقلي على إثبات الحشر.

ب - نظام العالم يقتضي الحشر :

إذا كان النورسي يتخذ من النظام والعناية الموجودين في العالم دليلاً على وجود الله فإن النورسي يرى أن هذا النظام نفسه دليل على إثبات الحشر أيضاً، فيتأمل النورسي في النظام، والعناية الموجودين في خلق الإنسان فيقول " انظر في وجود الإنسان فإنه ينتقل من طور إلى طور، من النطفة إلى العلقة، ومنها إلى المضغة، ومنها إلى العظم واللحم، ومنه إلى الخلق الجديد، ولكل من تلك الأطوار قوانين مخصوصة، ونظامات معينة، وحركات مطردة، يشف كل منها عن قصد وإرادة واختيار ثم تأمل في بقائه، فإن هذا الوجود يجدد لباسه في كل سنة، ومن شأنه التحلل والتركب، أي انقضاض الحجيرات، وتعميرها بدل ما يتحلل من المادة اللطيفة الموزعة على نسبة مناسبة للأعضاء التي يحضرها صانعها بقانون مخصوص، ثم تأمل في أطوار تلك المادة اللطيفة الحاملة لأرزاق الأجزاء كيف تنتشر في أقطار البدن انتشاراً تحير فيه العقول، الخلاصة أن من تأمل في النشأة الأولى لم يبق له تردد في النشأة الأخرى، قد قال النبي ﷺ عجباً لمن يرى النشأة الأولى كيف ينكر النشأة الأخرى "(١٤١).

ومن هنا نلاحظ أن النورسي يرى أن الحشر مثبت من خلال حسن الصنعة في الإنسان، وكذلك فإن النورسي يتخذ من النظام الكائن في الكون دليلاً آخر على الحشر، ومن ثم فإنه "ما من مصنوع إلا وهو منظوم، وما من مخلوق إلا وهو موزون، قد أنشأه

بارئه صحيحاً صريحاً، وإن ما في أثاثات هذا البيت الفاني من "التنظيم" بحساب معدود بنظام مسرود، ومن " التوزين " بموازين حساسة، والموازنة بمقاييس حساسة يرمزان، بل يفصحان بعظمة الحساب في الحشر، وتحقق وجوده، إن ما يشاهد هنا ما هو إلا بذور وأساسات، ومبشرات، وشواهد، وعلامات لما يتسنبل في الآخرة "(١٤٢)

ويرى النورسي أننا إذا افترضنا عدم وجود الحشر، فلن تبدو هناك أي قيمة للنظام والفوائد الكائنة في العالم فيقول النورسي "لو لم تنجر الكائنات إلى السعادة الأبدية، لصار ذلك النظام صورة زائفة خادعة واهية، وتذهب جميع المعنويات، والروابط والنسب في النظام هباءً منثوراً، بمعنى أن الذي جعله نظاماً هو السعادة الأبدية ... فإن الحكمة الإلهية التي هي مثال العناية الأزلية تعلن السعادة الأبدية، لأنها مجهزة برعاية المصالح، والحكم والكائنات، لأنه لو لم تكن السعادة الأبدية للزم إنكار هذه الحكم، والفوائد التي أجبرتنا البداهة على الإقرار بها "(١٤٣)

والحقيقة أن بعض المصلحين المعاصرين قد اتفقوا مع النورسي في القول بأن اكتمال نظام العالم لا يتحقق إلا من خلال الإيمان بالمعاد فقد ذهب حسين الجسر إلى أن " نظام العالم لا يتم ولا يكمل إلا بالرغبة والرهبة في المعاد "(١٤٤) وعلى نفس الدرب سار الإمام محمد عبده حين قال " لا ريب أن الذي أحسن كل شيء

خلقه، وأبدع في كل كائن صنعه، وجاء على كل حي بما إليه حاجته، ولم يحرم من رحمته حقيراً، ولا جليلاً من خلقه، يكون من رأفته بالنوع الذي أجاد صنعه، وأقام له من قبول العلم، ما يقوم مقام المواهب التي اختص أن ينقذه من حيرته، ويخلصه من التخبط في أوهام حياتيه"(١٤٥).

ومن هنا يتضح أن النورسي من خلال تأمله للعالم، وحدوث الأعراض فيها، وأيضاً من خلال تأمل النظام الموجود في الكون استطاع أن يثبت الحشر، وهو منحى عقلي تسعى رسائل النور إلى إقراره في إثبات الحشر.

٥- من الإنسان إلى إثبات الحشر :

يتخذ النورسي من تأمله لماهية الإنسان، وأوضاعه المختلفة دليلاً على إثبات الحشر فهو يرى أن غريزة حب البقاء لدى الإنسان تؤدى في النهاية إلى إثبات الحشر، وكذلك فإن عدم تناهى رغبات الإنسان تؤدى كذلك إلى إثبات الحشر، وكذا فإن تعدد الألم يؤدى إلى إثبات الحشر، ويمكن شرح هذه النقاط بشيء من التفصيل .

أ - غريزة حب البقاء

في هذه النقطة نجد أن النورسي ينطلق من داخل الإنسان ومن تكوينه النفسي، فيرى أن ثمة رغبة عميقة لدى الإنسان في البقاء تجعل من الممكن إثبات الحشر فيقول" إن عشق البقاء، والشوق

إلى الأبدية، وآمال السرمدية غرزا في فطرة هذا الإنسان الذي هو أكمل ثمرة لهذا الكون كله، لا شك أنه يشير بالبداهة إلى وجود عالم باق بعد هذا العالم الفاني، وإلى وجود عالم الآخرة، ودار السعادة الأبدية "[١٤٦].

ومن ثم فإن النورسي يؤكد على أهمية دور غريزة البقاء في الإنسان في إثبات الحشر فيقول " إن سبباً من أسباب وجود عالم البقاء والجنة الخالدة، هو الرغبة الملحة للبقاء، المغروزة بشدة للخلود، فاستجاب الباقي ذو الجلالة لتلك الرغبة الملحة، ولذلك الدعاء العام المؤثر فخلق سبحانه عالماً باقياً خالداً لهذا الإنسان الفاني الزائل، إذ هل يمكن ألا يستجيب الفاطر الحكيم، والخالق الرحيم، دعاء حين تسأله البشرية قاطبة بلسان حالها ومقالها؟!"[١٤٧]

وكما يتخذ النورسي من غريزة حب البقاء لدى الإنسان وسيلة لإثبات الحشر، فإنه من ناحية أخرى يرى أن بقاء الروح هو علامة على الحشر أيضاً فهو يرى أن " الروح الإنسانية لا ترتبط مع البقاء فحسب، بل مع أبد الآباد"[١٤٨] وذلك لأنه بديهي أن كل روح رغم التبدل والتغير الجاري على الجسم عبر سني العمر تظل باقية بعينها دون أن تتأثر، لذا فما دام الجسم يزول ويستحدث - مع ثبات الروح - فلا بد أن الروح حتى عند انسلاخها بالموت انسلاخاً تاماً وزوال الجسد كله، لا يتأثر بقاؤها، ولا تتغير ماهيتها، أي أنها باقية رغم هذه التغييرات الجسدية وكل ما هنالك أن الجسد يبدل أزياءه

تدريجياً طوال حياته مع بقاء الروح، أي عند الموت فيجرد نهائياً وتثبت الروح، أما أن الروح ليست قائمة بالجسد، وإنما الروح قائمة، ومسيطرة بنفسها "[١٤٩] ولكن هذا لا يعنى أن النورسي يؤمن بحشر الأرواح فقط، ولكن يؤمن أيضاً بحشر الأجساد، وهذا ما سنوضحه فيما بعد.

وثمة علاقة جدلية بين حب البقاء والحشر، فإذا كان حب البقاء يؤدى إلى إثبات الحشر، فإن الإيمان بالحشر يجعل لغريزة البقاء معنى فيقول النورسي " إن الدنيا والأشياء حين ينظر إليها من خلال الآخرة، ويرنو إلى عالم البقاء، وهو في حكم مزرعتها، ففي هذا الوجه تنضح ثمرات باقية، فهذا الوجه يخدم البقاء، لأنه يحول الفانيات إلى حكم الباقيات، وفيه جلوات الحياة والبقاء، لا الموت والزوال "[١٥٠]

والواقع أن بعض المحدثين قد تحدثوا عن مسألة الرغبة في البقاء والإقناع بالحشر فنجد محمد عبده حين يتحدث عن أهمية إرسال الأنبياء، وهدايته للإنسان يشير إلى غريزة حب البقاء في الإنسان فيقول " شعور يهيج بالأرواح إلى تحسس هذا البقاء الأبدي، وما عسى أن تكون عليه، ومتى وصلت إليه، وكيف الاهتداء، وأين السبيل، وقد غاب المطلوب، وأعوز الدليل؟ شعورنا بالحاجة إلى استعمال عقولنا في تقويم هذه المعيشة القصيرة الأمد، لم يكفنا في الاستقامة على النهج القويم "[١٥١]

وقد ذهب سيد أمير علي إلى أن " الحياة ما بعد الموت ليست إلا امتداداً للحياة الدنيا، ولا ريب أن الإيمان بامتداد الحياة بعد الموت، نشأ عما يعتلج في النفس البشرية من شوق دفين إلى حياة أرحب، يلتقي فيها الأحبة بعد الفراق الذي يصلى بناره المتمدن، والمتوحش على السواء"[١٥٢] ومن ثم نلاحظ أن النورسي وبعض المعاصرين يؤكدون على حب الإنسان للبقاء يشير دائماً إلى أنه من الضروري أن تكون هناك حياة أخرى.

ب- عدم تناهى رغبات الإنسان وآماله :

إن الإنسان بقدر ما وهبه الله من ملكات، واستعدادات له رغبات، وميول، واستعدادات غير متناهية، ولهذا نجد أن كثيراً من الناس يشكون من قصر العمر، وضيق الوقت، وأنهم يحملون بداخلهم العديد، والعديد من الآمال التي يسعون إلى تحقيقها، وهنا نجد النورسي يتخذ من لا تناهى رغبات الإنسان وميوله، واستعداداته أداة لإثبات الحشر فيقول " إن عدم تناهى استعدادات البشر وأفكارهم التي لا تتناهى، المتولدة من آماله غير المتناهية ... إلى الحاصلة من ميوله غير المضبوطة الناشئة من قابلياته غير المحدودة، المستترة في استعداداته غير المتناهية، المزروعة في جوهر روحه الذي كرمه الله تعالى، كل منها يشير فيما وراء الحشر الجسماني بإصبع الشهادة إلى الشهادة الأبدية، وتمد نظرها إليه"[١٥٣].

ويربط النورسي بين عدم تناهى ميول الإنسان، وبين رغبته في الكمال، والإحساس به وأن مثل هذه الأحاسيس الراقية لا يمكن أن تكون لها قيمة إلا إذا كانت هناك حياة أخرى، وسعادة حقيقية فيقول " إن جميع الاستعدادات المعنوية، والآمال غير النهائية، والأفكار والميول، حيث إن الميل الأصيل إلى التكامل المغروس في أعماق الإنسان يفصح عن وجود كمال معين، وأن ميله وتطلعه إلى السعادة يعلن إعلاناً قاطعاً عن وجود سعادة خالدة، وأنه المرشح لهذه السعادة، فإن لم يكن الأمر هكذا، فالمعنويات الرصينة، والآمال الراقية السامية التي تؤسس ماهية الإنسان الحقيقية تكون كلها - حاشا لله – إسرافاً وعبثاً، وتذهب هباء، خلافاً للحكمة الموجودة في جميع الخلق "[١٥٤] من ثم فإن وجود الحشر ضروري لممارسة هذه المعنويات، وكذلك فإن النورسي يرى أن الإنسان قد جبل بفطرته، وخلق بطريقة تخدم وجود اليوم الآخر فيقول" إن هذا الإنسان الذي له هذا الاستعداد الفطري، والذي له آمال تمتد إلى الأبد، وأفكار تحيط بالكون، ورغبات تنتشر في ثنايا أنواع السعادة إلا مستضاف مؤقت، وفي صالة انتظار الآخرة "[١٥٥].

والحقيقة أن فكرة عدم تناهى رغبات الإنسان وعلاقتها بالحشر قد رددها الإمام محمد عبده فيقول " تشعر كل نفس أنها خلقت مستعدة لقبول معلومات غير متناهية، من طرق غير محصورة شيقة، إلى لذائذ غير محدودة، ولا واقفة عند غاية، مهيأة لدرجات من

الكمال لا تحددها أطرف المراتب، والغايات، معروضة لآلام من الشهوات ونزعات الأهواء، ونزوات الأمراض، ومصارعة الأهواء، ضروب من مثل ذلك لا تدخل تحت عد، ولا تنتهي عند حد إلهام يلفتها بعد هذا الشعور إلى أن واهب الوجود للأنواع، إنما قدر الاستعداد بقدر الحاجة إلى البقاء، ولم يعهد في تصرفه العبث والكيل الجزاف، فما كان استعداده لقبول مالا يتناهى من معلومات وآلام ولذائذ، وكمالات ولا يصح أن يكون بقاؤه على أيام أو سنين معدودة "(١٥٦).

جـ – عدم تناهى الآلام الإنسانية :

يتخذ النورسي من آلام الإنسانية وسيلة لإثبات الحشر، وذلك لأن الإنسان يضع نهاية مؤقته لهذه الآلام بموته، وإن تحمل هذه الآلام لا يصبح ذا قيمة إن لم يكن من أجل حياة أخرى فيقول النورسي " إن الأجهزة التي زرعت في الإنسان، ليست لهذه الحياة الدنيا التافهة، وإنما أنعم الله عليه بها لحياة باقية دائمة لها شأنها، وأي شأن ذلك لأننا إذا قارنا بين الإنسان والحيوان، نرى أن الإنسان أغنى من الحيوان بكثير من حيث الأجهزة، والآلات بمائة مرة، ولكنه من حيث لذته، وتمتعه بالحياة الدنيا أفقر منه بمائه درجة لأن الإنسان يجد في كل لذة يلتذ بها ويتذوقها آثار آلاف الآلام، والمنغصات، فهناك آلام الماضي، ومخاوف المستقبل، وأوهام الزمن الآتي، وهناك الآلام الناتجة من زوال اللذات كل ذلك يفسد

عليه مزاجه، وأذواقه، ويكدر عليه صفوة نشوته "[١٥٧]، ومن ثم فإن النورسي يؤكد على أن التزينات في هذه الدنيا ليست لأجل التلذذ، والتمتع فحسب، إذ لو أذاقتك اللذة ساعة، أذاقتك الألم بفراقها ساعات، فهي تذيقك مثيرة شهيتك دون أن تشبعك لقصر عمرها، أو لقصر عمرك، إذ لا يكتفي الشبع إذن لهذه الزينة الغالية الثمن، والقصيرة العمر هي للعبرة، للشكر، وللحض على الوصول إلى تناول أصولها الدائمة، ولغايات سامية أخرى "[١٥٨]

ومن هنا يترتب على هذه الآلام، أهمية أن يكون هناك حشر، وحياة أخرى تتحقق فيها اللذات الدائمة، والسعادة الأبدية، ولا يكون فيها أي نوع من الفراق، فالإيمان بهذه الحياة الأبدية الأخروية يخفف عن الإنسان الآلام الناتجة عن مفارقة اللذات ومفارقة الأصدقاء، لأنه يعتقد بأن هناك حياة أخرى، يتحقق فيها اللقاء، ومن ثم فإن الإيمان بالحياة الأخرى يهب الإنسان الطمأنينة، والصبر على الآلام، وتحمل المشاق والصعاب فيقول النورسي "من لا يؤمن بالحياة الباقية في الدار الآخرة، إنما يقذف بنفسه في جهنم معنوية، منشؤها الكفر، فيقاسي العذاب دوماً، ولما يزل في الدنيا حيث تنزل الأزمنة الماضية جميعها، والمستقبلة، والمخلوقات، والكائنات بزوالها، وفراقها مطر السوء على روحه، وقلبه، فتذيقه آلاماً لا حد لها، ويعذب كعذاب جهنم قبل أن يدخلها في الآخرة "[١٥٩] .

ولعل ما ذهب إليه النورسي سبق أن ذهب إليه حسين الجسر حين قال " إن الإنسان بسبب ما يحصل له من العقل يتفكر أبداً في الأحوال الماضية، والأحوال المستقبلة، فيحصل له بسبب أكثر الأحوال الماضية أنواع من الحزن، والأسف، ويحصل له بسبب أكثر الأحوال الآتية أنواع من الخوف فتثبت أن حصول العقل للإنسان سبب لحصول المضار العظيمة في الدنيا، والآلام النفسانية الشديدة القوية، أما اللذات الجسمانية فهي مشتركة بينه وبين الحيوانات، فلو لم يختص للإنسان بالمعاد، به تكمل حالته، وتظهر سعادته، لوجب أن يكون كمال العقل سبباً لمزيد من الهموم، والغموم، والأحزان"[(١٦٠)] ومن ثم نرى كيف أن النورسي من خلال تأمله لآلام الإنسان في الحياة، وبما وهبه الله من ملكات يؤكد على أنه من الضروري أن يكون هناك حشر، يخلو من الآلام، وتحقق فيه اللذات الدائمة التي لا تسبب الألم فيما بعد.

ومما سبق يتضح أن النورسي لم يتخذ فقط من التوحيد، وأمور العالم وسيلة لإثبات الحشر ولكن النورسي استطاع أيضاً من خلال التأمل في أحوال الإنسان سواء في حبه للبقاء أو لا تناهى رغبات الإنسان أو الآلام التي يتجرعها الإنسان في الدنيا، كل هذه الأحوال قد أكدت على أنه من الضروري أن يكون هناك حشر للإنسان، حياة خالدة لا متناهية تتوافق مع حب البقاء لدى الإنسان، ولا تناهى رغباته، حياة تخلو من الآلام وتتحقق فيها السعادة الأخروية ، وهذا دليل عقلي آخر على إثبات الحشر.

٦- من الوعد والوعيد إلى إثبات الحشر :

إن أحد أدلة الحشر، والذي ورد في مؤلفات علم الكلام القديم، هو دليل الوعد والوعيد، أو الثواب والعقاب فيقول النورسي "أمن الممكن لسلطنة - ولاسيما كهذه السلطنة العظمى- أن لا يكون فيها ثواب للمطيعين، ولا عقاب للعاصين، ولما كان الثواب والعقاب في حكم المعدوم في هذه الدار، فلابد إذن من محكمة كبرى في دار الآخرة "[١٦١] "وذلك لأن الإنسان لا يلقى ما يستحقه من الثواب والعقاب في هذه الحياة الفانية على وجه لا يليق بتلك الحكمة، أو تلك العدالة إلا نادراً بل يؤخر إذ يرحل أغلب أهل الضلالة دون أن يلقوا عقابهم، ويذهب أكثر أهل الهداية دون أن ينالوا ثوابهم، فلا بد أن تناط القضية، بمحكمة عادلة، وبلقاء آيل إلى السعادة العظمى "[١٦٢].

وترتبط قضية الوعد والوعيد، بقضية الكفر والإيمان، " فالكافر المطلق يتعدى بشدة على عزة جلاله سبحانه، وبإنكاره، ويتحدى عظمة قدرته، ويتجاوز ويمس كمال ربوبيته، فإن لم يكن حتى تلك الأسباب الموجبة، وتلك المبررات الكثيرة، والحكم العديدة، والوظائف الكثيرة لجهنم، ولوجودها فإن خلق جهنم لمثل هؤلاء الكفار، وإلقاءهم فيها هو من شأن تلك العزة، وذلك الجلال "[١٦٣] "وكذلك فمثلما تحال الجرائم الكبرى إلى محاكم كبرى، وتعهد إليها عقوبتها بالتأخير، بينما تحسم الجنايات الصغيرة، والجنح في

مراكـز الأقـضية والنـواحي، فـإن القـسم الأعظـم مـن عقوبـات أهـل الكفـر، والإلحـاد تؤجـل إلـى المحكمـة الكبـرى فـي الحـشر الأعظـم، بينما يعاقـب أهـل الإيمـان علـى قـسم مـن خطيئـاتهم فـي هـذه الـدنيا، وذلك بمقتضى حكمة ربانية"[١٦٤] .

والحقيقة أن إثبات الحشر عن طريق الوعد والوعيد، إنما يـرتبط ارتباطـاً وثيقـاً بمفهـوم العـدل، أو عدالـة الله فـي الأرض، ومـن هنـا نلاحظ أن ثمة ارتباطا وثيقا بين العدل الإلهي، والثواب والعقـاب، وهو ما يعنى ارتباط الإلهيات بالسمعيات فيقول النورسي " أننا نـرى كثيـراً فـي عالمنـا أن الظـالمين والفجـار يقـضون حيـاتهم فـي رفـاه وراحة تامة، أما المظلومون، والمتدينون، فيقضونها في شظف من العيش، بكل مشقة وإرهاق، ومن ثم يأتي الموت فيحصد الاثنين معاً دون تمييز، فلو لم تكن هناك نهاية مقصودة، ومعينة، لظهر الظلـم، إذن في هـذه المسألة، لـذا لابـد مـن الاجتمـاع الأخـروي بينهمـا حتـى ينـال الأول عقابـه، وينـال الثـاني ثوابـه، إذ المنـزه عـن الظلـم سبحانه وتعـالى، وهـو العـادل الحكـيم- بـشهادة الكائنـات قاطبـة - لا يمكـن بحال من الأحوال أن تقبل عدالته وحكمته هـذا الظلـم، ولا يمكـن أن ترضيا به "[١٦٥] ومن ثم يؤكد النورسي على أهمية الوعـد، والوعيـد، وأن الله قد وعد، ولا يمكن أن يخلف وعده.

وبالإضـافة إلـى هـذا فقـد ذهـب أيـضاً بعـض المعاصـرين إلـى التأكيد على أهمية هذا المفهوم فيقول حسين الجسر: " إن صـريح

العقل يقضى أن من حكمة الحكيم أن يفرق بين المحسن والمسيء، وحصول هذه التفرقة ليس في هذه الدار، لأننا نرى كثيراً من أهل الإساءة في أعظم راحة، وكثير من أهل الإحسان بالضد من ذلك، فلا بد أنه بعد هذه الدار من دار أخرى تحصل فيها تلك التفرقة"[١٦٦].

من ثم ينتهي النورسي إلى إثبات الحشر من خلال إبراز أهمية الوعد والوعيد، متفقاً في ذلك مع القدماء والمحدثين من علماء الكلام.

٧- موقف النورسي من حشر الأجساد :

إن مسألة حشر الأجساد أو عدم حشرها من المسائل التي أثيرت في المؤلفات الفلسفية والكلامية قديماً ولعل أشهر من أثار القضية هو ابن سينا، والذي ذهب إلى القول بحشر النفس دون الجسد [١٦٧] وذلك من منطلق أن الروح بسيطة شفافة، في حين أن الجسد مركب متحلل، ومن ثم فقد ارتبط القول بعدم حشر الأجساد برؤية ابن سينا خاصة، بل هي إحدى المسائل الثلاثة التي كفّر الغزالي الفلاسفة عليها، ولقد قام الغزالي بالرد على الفلاسفة في هذه القضية، فيرى أن عودة النفس إلى البدن أمر ممكن أو هين في قدره الله فيقول " عودة النفس إلى البدن بعد مفارقتها عند أمر القيامة أمر ممكن غير مستحيل، ولا ينبغي أن تعجب منه، بل التعجب من تعلق النفس بالبدن في أول الأمر أظهر من تعجب عودها إليه بعد

مفارقته، وتأثير النفس في البدن تأثير فعل وتسخير، ولا برهان على استحالة عود النفس مرة أخرى "(١٦٨) .

ومن ناحية أخرى فإن الغزالي يرى أن النفس تعود إلى البدن، وذلك بصرف النظر عما إذا كان هذا البدن هو البدن الأول أم لا فيقول " إن بعث البدن ممكن، وذلك بردها - أي النفس- إلى بدن، أي بدن كان، سواء أكان من مادة البدن الأولى أو من غيره، أو من مادة استؤنفت خلقها، فإنه هو بنفسه لا ببدنه، إذ تبدل عليه أجزاء البدن من الصغر إلى الكبر، بالهزال والسمن، وتبدل الغذاء، ويختلف مزاجه مع ذلك، وهو الإنسان بعينه، فهذا مقدور لله تعالى، ويكون بذلك عوداً لتلك النفس، فإنه كان قد تعذر عليها أن تحظى بالآلام واللذات الجسمية بفقد الآلة، وقد أعيدت إليها آلة مثل الأولى فكان ذلك عوداً محققاً "(١٦٩)

ويسير النورسي على نفس دروب تراثنا القديم في اهتمامه بتقديم الحجج على أهمية حشر الأجسام، فهو يرى أن الحشر يتم بالروح والجسد معاً فيقول " قد اتفقت الفنون، وشهدت العلوم، على أن الإنسان هو أكمل ثمرة في شجرة الخليقة، وأنه أهم مخلوق بين المخلوقات، وأعلى موجود بين الموجودات، وإن فرداً منه بمثابة نوع من سائر الأحياء، لذا يحكم بالحدس القطعي على أن كل فرد من أفراد البشر سيعاد في الحشر الأعظم والنشر الأكبر بعينه، ورأسه، ورسمه "(١٧٠)

ويقدم النورسي دليلاً على وجود الحشر الجسماني من خلال كون الإنسان يتمتع بالعديد من الحواس الجسمانية التي تتمتع باللذات، وقد وعده الله في كتابه أنه سيتمتع بهذه الحواس في الآخرة، فيقول النورسي " إن الدنيا فهرسته الآخرة، فيها إشارات إلى مسائلها المهمة، منها الذوق في الرزق الجسماني، فالذي أدرج في وجودك حواسا، وحسيات، وجوارح، وجهازات وأعضاء، وآلات الإحساس، جميع أنواع الإحساس، والإذاقة أقسام جلوات أسمائه المتجلية على الجسمانيات في هذه الدار الزائلة الذليلة التي ليست لذيذة ... يشير بهذا الصانع الحكيم، إلى أن صاحب الإحساس والإذاقة، أعد لضيوف عباده صيانة جسمانية أيضاً، لائقة بالأبدية"[(١٧١)] ومن هنا نلاحظ أن النورسي يرى أن تكوين الإنسان القائم في جزء منه على لذات حسية خاصة بالبدن، تؤكد على أن الآخرة ستحمل أيضاً نفس اللذات الحسية الخاصة بالبدن، مما يؤكد على أن الإنسان سيحشر بالجسد والروح معاً.

ويؤكد النورسي على أن القرآن قد كشف نقلياً عن الحشر الجسماني وأخبر عنه في العديد من الآيات فيقول " إن إخبار القرآن عن الحشر الجسماني، هو تنوير كاف، وكشف بين له، فهو المفتاح للحكمة المودعة في الكائنات "[(١٧٢)] ومن هنا نلاحظ أن النورسي قد بنى مسألة حشر الأجساد بناء على القرآن، ومن خلال استقراء خلق الإنسان، ولم يدخل النورسي في مجادلات كلامية مثل هل سيعود

الإنسان إلى نفس البدن الأول أم لا ؟، وهنا نلاحظ أن رؤية النورسي لقضايا علم الكلام كانت تحاول دائماً البعد عن تعقيدات، وتزييفات بعض المسائل الجدلية، وهذا ما يتفق مع ظروف العصر ومتطلباته، والتي نحاول فيها جاهدين البعد عن التعقيدات الكلامية.

والحقيقة أن تأكيد النورسي على أهمية حشر الأجساد قد اتفق مع دعوات المعاصرين إلى أهمية حشر الأجساد فيقول رشيد رضا " لو كان البعث للأرواح وحدها لنقص من ملكوت الله تعالى هذا النوع الكريم المكون من الخلق، المؤلف من روح وجسد، فهو يدرك اللذات الروحية، واللذات الجسمية، ويتعلق بحكم الله "جمع حكمة" وأسرار صنعه فيهما معاً، وما جنح من أصحاب النظريات الفلسفية إلى البعث الروحاني المجرد، إلا لاحتقارهم اللذات الجسدية، وتسميتها بالحيوانية، مع شغف أكثرهم بها "(١٧٣) وقد ذهب مصطفى صبري إلى أن إنكار الحشر الجسماني هو إنكار لما جاء عنه في القرآن الكريم "(١٧٤) ومن هنا نلاحظ أن النورسي والعديد من المعاصرين يؤكدون على أهمية الحشر الجسماني.

٨- خاتمة المبحث: أثر الإيمان بالحشر على الحياة الإنسانية:

إذا كان النورسي قد اهتم ببيان أثر التوحيد على الحياة الإنسانية فإنه هنا يكشف عن أثر الإيمان بالحشر على حياة الإنسان، والدور الذي يمكن أن يلعبه الإيمان بالحشر على حياة الإنسان، ومن ثم فإن

موضوع الإيمان بالحشر من الموضوعات المهمة التي ينبغي أن يكون لها تأثير في حياة الإنسان اليومية، والحقيقة أن قضية تأثير الحشر في حياة الإنسان لم يناقشها علم الكلام القديم أثناء مناقشته لقضية الحشر، في حين أن "عقيدة الآخرة هي أساس الأساس لحياة الإنسان الاجتماعية والفردية، وأساس جميع كمالاته، ومثله ، وعاداته"[١٧٥].

والواقع أن النورسي قد اهتم ببيان آثر عقيدة الإيمان باليوم الأخر على حياة الإنسان الفردية والاجتماعية مما يعنى بيانه لآثر العقيدة في حياة المجتمع ، وهذا منحى لم نعهده في علم الكلام التقليدي، فيرى النورسي أن توظيف الإنسان لأجهزته المعنوية من خلال إيمانه بالآخرة يعدل كثيراً من سلوكياته فيقول " إن الأجهزة المعنوية الممنوحة للإنسان إذا ما استعملها في سبيل النفس والدنيا، غافلاً وكأنه مخلد، تصبح تلك الأجهزة المعنوية منابع أخلاق سيئة دنيئة، ومصادر إسراف في الأمور، ومنشأ لعبثية لا حائل وراءها، ولكن إذا ما وجد أحاسيسه تلك الخفيفة منها إلى الدنيا، والشديدة منها إلى العقبى وأعمال الآخرة، والأفعال المعنوية، فإنها تكون منشأ للأخلاق الفاضلة، وسبيلاً مجهزاً إلى سعادة الدارين، ومنسجمة انسجاماً تاماً مع الحكمة، والحقيقة"[١٧٦] ومن ثم فإن أسعد إنسان هو من لا ينسى الآخرة لأجل الدنيا، لا يضحي بآخرته للدنيا، ولا يفسد حياته الأبدية لأجل حياة دنيوية، ولا يهدر عمره بما لا يعنيه،

ينقاد للأوامر انقياد الضيف للمضيف، ليفتح باب القبر بأمن، ويدخل دار السعادة بسلام "[١٧٧].

ويبرز النورسي أثر الحشر على حياة الإنسان من الطفولة إلى الشيخوخة، فبالنسبة للطفولة يقول النورسي " إن الأطفال الذين يمثلون نصف البشرية لا يمكنهم أن يتحملوا تلك الحالات التي تبدو مؤلمة، ومضجعة، أمامهم من حالات الموت، والوفاة، إلا بما يجدونه في أنفسهم وكيانهم الرقيق اللطيف من القوة المعنوية الناشئة من الإيمان بالجنة، ذلك الإيمان الذي يفتح باب الأمل المشرق أمام طبائعهم الرقيقة التي لا تتمكن من المقاومة والصمود، وتبكى لأدنى سبب فيتمكنون من العيش بهناء، وفرح، وسرور، أما بالنسبة للشباب، فإن الشباب المراهقين الذين يمثلون محوراً للحياة الاجتماعية، لا يهدئ فورة مشاعرهم ولا يمنعهم من تجاوز الحدود إلى الظلم والتخريب، ولا يمنع طيش أنفسهم، ونزواتها، ولا يؤمن السير الأفضل في علاقاتهم الاجتماعية إلا الخوف من نار جهنم، فلولا هذا الخوف من عذاب جهنم لقلب هؤلاء المراهقون الطائشون الثملون بأهوائهم الدنيا إلى حمم تتأجج على الضعفاء، والعجائز واستطاعوا بذلك أن يحولوا الحياة الإنسانية إلى حياة حيوانية سافلة "[١٧٨].

وبالنسبة لأثر الحشر في حياة الشيوخ فهو كبير، ذلك لأن الشيوخ الذين هم نصف البشرية، إنما يتحملون ويصبرون، وهم

على شفير القبر بـ " الإيمان بالآخرة " ولا يجدون الصبر والسلوك من قرب انطفاء شعلة حياتهم العزيزة عليهم، ولا من انغلاق باب دنياهم الحلوة الجميلة في وجوههم، إلا في ذلك الإيمان، فهؤلاء الشيوخ الذين عادوا كالأطفال، وأصبحوا مرهفي الحس في أرواحهم، وطبائعهم، إنما يقابلون ذلك اليأس القاتل الأليم الناشئ من الموت والزوال، ويصبرون عليه بالأمل في الحياة الآخرة، فلولا الإيمان بالآخرة لشعر هؤلاء الآباء والأمهات ضراماً روحياً، واضطراباً نفسياً، وقلقاً قلبياً، ولضاقت عليهم الدنيا بما رحبت ولتحولت سجناً مظلماً رهيباً، ولانقلبت الحياة إلى عذاب أليم قاس "[١٧٩]

ومن ثم يرى النورسي أن الإيمان بالآخرة ينقذ الإنسان من التردي والسقوط، ويرفعه إلى أعلى عليين فيقول " إن الإيمان بالحشر ينقذ الإنسان والمخلوقات جميعاً من التردي إلى هاوية أسفل سافلين، وهو الفناء المطلق، والضياع، والبعث، ويرفعه إلى أعلى عليين، وهو الرفعة والبقاء، وتقلد الواجبات "[١٨٠] ومن ثم فإن الذي لا يؤمن بالغيب يعيش في جحيم، وذلك لأن من لا يؤمن بالغيب تكون الأزمنة المقبلة معدومة بالنسبة إليهم، وذلك لعدم إيمانهم بالغيب، فتملأ الفراقات الأبدية التي لا تنقطع حياتهم بظلمات قاتمة، ماداموا يملكون العقل جاحدين البعث و النشور "[١٨١]

وإذا كان للحشر كل هذا التأثير على حياة الإنسان فإن للحشر انعكاساته المهمة على الحياة العائلية بصفة عامة" فإن الحياة العائلية التي هي مركز تجمع الحياة الدنيوية ولبها وهى حبة سعادتها، وقلعتها الحصينة، وملجؤها الأمين، وإن بيت كل فرد هو عالمه، ودنياه الخاصة، فلا سعادة لروح الحياة العائلية إلا بالاحترام المتبادل الجاد، والوفاء الخالص بين الجميع، والرأفة الصادقة، والرحمة التي تصل إلى حد التضحية والإيثار، ولا يحصل هذا الاحترام الخالص، والرحمة المتبادلة، إلا بالإيمان بوجود علاقات صافية أبدية، ورفقة دائماً، ومعية سرمدية، في زمن لا نهاية له، وتحت ظل حياة لا حدود لها ترتبط بها علاقة أبوية محترمة مرموقة، وأخوة خالصة نقية، وصداقة وفية ونزيهة "(١٨٢)

ومن ناحية أخرى فإن للإيمان بالحشر أثره الإيجابي على حياة المرضى، والمظلومين، والفقراء، والمساجين فيقول النورسي " إن المرضى والمظلومين، وأمثالنا من ذوى المصائب والفقراء، والمساجين الذين حوكموا بعقوبات مشددة، كل هؤلاء يمثلون الجزء الأهم من البشرية، فإن لم يعنهم الإيمان بالآخرة، وإن لم يتسلوا به، فإن الموت الذي يجدونه أمامهم دائماً بما عندهم من مرض، وإن الإهانة التي يرونها من الظلمة، وإن اليأس النابع من أصحاب أموالهم، وأولادهم من الضياع في الكوارث، وإن الضيق الشديد الناشئ من آلام ذلك السجن وعذابه لسنوات، كل ذلك

يصير الدنيا - بلا ريب - سجناً كبيراً لهؤلاء المنكوبين، ويجعل الحياة نفسها عذاباً أليماً لهم، ولكن ما إن يمدهم الإيمان بالآخرة بالعزاء والسلوان، إلا وينشرحون نوراً، ويتنفسون الصعداء، لما يزوي عنهم من الضيق واليأس، والقلق، والاضطراب "[١٨٣] .

ويرى النورسي أن الإيمان بالحشر له أثره الكبير على المجتمع البشرى ككل فيقول " إن كل مدينة هي بحد ذاتها بيت واسع لسكنتها، فإن لم يكن الإيمان بالآخرة مسيطراً على أفراد هذه العائلة الكبيرة فسيستولي عليهم الحقد، والمنافع الشخصية، والاحتيال، والأنانية، والتكلف، والرياء، والرشوة، والخداع، وإذا ما حكم الإيمان بالآخرة هذه البيوت، وسيطر فإن الفضائل تنكشف، وتنبسط، وتتوضح فيها، فتظهر الاحترام المتبادل، والرحمة الجادة والمحبة الخالصة بلا عوض، وتشيع الفضائل الأخرى. "[١٨٤]

ويسأل النورسي علماء الاجتماع والسياسة والأخلاق، بأنه إذا لم يكن الإيمان بالحشر موجوداً بماذا كانوا سيداوون آلام الناس؟ فيقول النورسي " فليصغ السمع علماء الاجتماع والسياسة والأخلاق من المعنيين بشئون الإنسان وأخلاقه، واجتماعه، وليأتوا ليبينوا بماذا سيملأون هذا الفراغ، وبماذا سيداوون هذه الجروح الغائرة العميقة. "[١٨٥]

وقد اتفق بعض المعاصرين مع النورسي في حديثه عن أثر الإيمان بالحشر في الحياة الإنسانية، فقد ذهب حسين الجسر إلى أنه

" لو لم يكن للناس زاجر من خوف المعاد لكثر الهرج، والمرج، ولعظم الفتن، وفسد دار الثواب والعقاب، فالمعاد مهم لتنظيم أحوال العالم، وتصان عن الفساد، ويرى الجسر أن الرذيلة قد تفشت في الحضارة الغربية بسبب عدم اعتقادهم في المعاد."[١٨٦]

ومن ناحية أخر ى فقد تكلم محمد رشيد رضا عن أثر الإيمان بالحشر في الحياة الإنسانية، فيقول "إن الإيمان باليوم الآخر، وما يكون فيه من البعث والحساب والجزاء على الأعمال، هو الركن الثاني للدين الذي بعث الله به الرسل عليهم السلام، وبه يكمل الإيمان بالله، ويكون باعثا على العمل الصالح، وترك الفواحش، والمنكرات، والبغي، والعدوان"[١٨٧] ومن ثم فإن رشيد رضا يؤكد على أن تهذيب الناس أخلاقياً لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الإيمان بالغيب فيقول " إن تهذيب الناس بالدين مبنى على الإيمان بالغيب، والوقوف فيما عند خبر الأنبياء عليهم السلام، ولا يمكن تهذيبهم بالعلوم الكسبية وحدها."[١٨٨]

ولكن رغم اتفاق النورسي مع المعاصرين في إثبات قيمة الإيمان بالحشر إلا أن النورسي كشف عن أهمية الإيمان بالحشر في الحياة الإنسانية، وانعكاسات هذا الإيمان على حياة الطفل، والشاب، والشيخ، بل وعلى حياة المسلمين بصفة عامة، ولاشك أن بيان النورسي لأثر الإيمان بالحشر على الحياة الإنسانية هو اتجاه جديد لم نعهد له من قبل مثيلا في تاريخ علم الكلام القديم، والذي

كـان يقـيم الـدليل فقـط علـى إمكانيـة الحـشر، ومـن ثـم فلـم تـصبح العقيدة الأخروية عند النورسي مجرد عقيدة جامدة لا قيمة لهـا، بـل إنها عقيدة حية فعالة تسهم في تشكيل حياة المجتمع المسلم، وعلى الحياة الاجتماعية للإنسانية بعامة.

ومما سبق يمكن القول أن النورسي في موقفه قد أبان لنا عن بعد تجديدي لم نعهده من قبل وهو تركيزه على إقامة الدليل العقلي على إثبات الحشر في حين أن هذه القضية في علم الكلام التقليدي يعتبرون أن الحشر من المسائل السمعية التي يتم إثباتها بالدليل النقلي فقط ، ومن ناحية أخرى فقد ركز النورسي على الوظيفة الاجتماعية والإنسانية للإيمان بالحشر وهذا أمر لم نجده أيضا في إطار علم الكلام التقليدي ، ولم يركز عليه المحدثون كثيرا، ولاشك أن هذه الجوانب من النواحي التجديدية في فكر النورسي.

الهوامش

(١) الماوردي، أعلام النبوة صـ ٢٥

(٢) النورسي صيقل الإسلام صـ١٣٦

(٣) الماوردي، أعلام النبوة صـ ٢٦؛ الجويني، لمع الأدلة صـ ١٠٩

(٤) ابن تيمية، العقيدة الحموية الكبري / الرسائل الكبرى صـ ٤٤١

(٥) محمد عبده، رسالة التوحيد صـ ١٠٧

(٦) رسالة الثمرة / الشعاع الحادي عشر/ الشعاعات صـ ٢٩٦

(٧) الشعاع السابع / الشعاعات صـ ١٧١

(٨) محسن عبد الحميد ، النورسي متكلم العصر الحديث صـ ١٧٥

(٩) ابن حزم، الفصل في الأهواء والملل والنحل ١٦٣/١

(١٠) محمد عبده، رسالة التوحيد صـ ١٠٨

(١١) رسالة الحشر/ الكلمة العاشرة/ الكلمات صـ ٦٣

(١٢) رسالة الحشر/ الكلمة العاشرة/ الكلمات صـ ٦٣

(١٣) الرازي، المحصل صـ ٢٠٧، وأيضاً الشهرستاني الملل والنحل صـ ٨٢

(١٤) الجويني، الإرشاد صـ ١٣٣

(١٥) نور الدين الصابوني، البداية من الهداية صـ ٨٨ ، وأيضاً الماوردي ، أعلام النبوة صـ ٣٢-٣٣ ، القاضي عبد الجبار ، مختصر أصول الدين / رسائل في العدل والتوحيد ج١ / ٢٧٣، الاسفراييني ، التبصير في الدين صـ ١٠٤

(١٦) الإيجي، المواقف صـ ٣٤٩

(١٧) البغدادي، الفرق بين الفرق صـ ١٩٦، الجوينى، الشامل في أصول الدين صـ ٣٠، الباقلاني ،الأنصاف صـ ٦١-٦٣، الغزالي ، الاقتصاد صـ ٧٥ ، المضنون به علي غير أهله/ رسائل الغزالي صـ ١٤٦، نور الدين الصابوني، البداية من الهداية صـ ٩٣، ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية ، صـ ٨٨ ، القاضي عبد الجبار ، المختصر في أصول الدين / رسائل في العدل والتوحيد جـ١ صـ٢٤٠

(١٨) إشارات الإعجاز صـ ١٧٨

(١٩) المرجع نفسه صـ ١٤٨

(٢٠) الكلمة الحادية والثلاثون / الكلمات صـ ٧٠٣

(٢١) صيقل الإسلام صـ ٦٦

(٢٢) اللمعة الثالثة عشر / اللمعات صـ ١٢٥

(٢٣) صيقل الإسلام صـ ٦٥

(٢٤) اللمعة الثالثة عشرة / اللمعات صـ ١٢٥

(٢٥) رسالة المعراج النبوي / الكلمة الحادية والثلاثون / الكلمات صـ ٦٨١ - ٦٨٢

(٢٦) المرجع نفسه صـ ٦٨١

(٢٧) الكلمة العشرون / الكلمات صـ ٢٩٢

(٢٨) المرجع نفسه صـ ٢٧٩

(٢٩) المرجع نفسه صـ ٢٨٢

(٣٠) أحمد صبحي، هاؤم اقرأوا كتابيه صـ ٢٣

(٣١) محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي صـ ٣٨
(٣٢) عبد العزيز جاويش ،الإسلام دين الفطرة والحرية صـ١٤٧- ١٥٠
(٣٣) محمد حسين هيكل، حياة محمد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاعرة ١٩٩٧ صـ ٥٨
(٣٤) مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم ٤/ ١٩٦
(٣٥) المرجع نفسه ٩٩/١
(٣٦) حسين الجسر، الرسالة الحميدية صـ٦٤
(٣٧) العقاد ، التفكير فريضة إسلامية صـ ٨٧ – ٨٨
(٣٨) الماوردي، أعلام النبوة صـ ٦٨
(٣٩) القاضي عبد الجبار، المغني جـ١٦ صـ ١٥١-١٥٢ ، نقلاً عن محمد صالح الزركان؛ الرازي وآراؤه الكلاميةصـ ٥٦٥
(٤٠) محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية صـ ١١٨ – ١١٩
(٤١) محمد رشيد رضا، المرجع السابق صـ ١٥٢
(٤٢) عبد العزيز جاويش، المرجع السابق صـ ٤٨
(٤٣) مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية صـ ١٠
(٤٤) رشحات / المثنوي العربي النوري صـ ٦٩ ،وأيضاً الكلمة التاسعة عشرة / الكلمات صـ ٢٦٤
(٤٥) التفتازاني، شرح المقاصد ٢٥/٥
(٤٦) زياد محمد خليل، في بيان إعجاز القرآن/ مؤتمر تجديد الفكر الإسلامي صـ ٢٦٩
(٤٧) المكتوبات صـ ٢٤٥ – ٢٤٦
(٤٨) الباقلاني، إعجاز القرآن صـ ٢٠١
(٤٩) رسالة المعجزات القرآنية / الكلمات صـ ٤٢٤
(٥٠) المرجع نفسه صـ ٤٢٦
(٥١) الكلمة الثالثة عشرة / الكلمات صـ ١٥١ – ١٥٢
(٥٢) محسن عبد الحميد، مقدمته لكتاب إشارات الإعجاز للنورسي صـ ٧
(٥٣) رسالة المعجزات القرآنية / الكلمات صـ ٤٣١
(٥٤) المرجع نفسه صـ ٤٣١
(٥٥) المرجع نفسه صـ ٤٣٧

(٥٦) المرجع نفسه صـ ٤٣٩

(٥٧) البغدادي، الفرق بين الفرق صـ ٢٠٨

(٥٨) الباقلاني، إعجاز القرآن صـ ٣١ ، ٣٢

(٥٩) رسالة المعجزات القرآنية/ الكلمات صـ ٤٥٢ – ٤٦٠

(٦٠) رسالة الآية الكبرى / الشعاع السابع الشعاعات صـ ١٧٧

(٦١) رسالة المعجزات القرآنية / الكلمات صـ ٤٦٨ ، وأيضاَ إشارات الإعجاز صـ ١٦٨

(٦٢) رسالة المعجزات القرآنية / الكلمات صـ ٤٧٠

(٦٣) الماوردي، أعلام النبـوة صـ ٧٤

(٦٤) الباقلاني، إعجاز القرآن صـ ٣٠ وأيضاً الإنصاف صـ ٦٣

(٦٥) الخياط، الانتصار صـ ٦٢ – ٥٣ وأيضاً أبو ريدة المرجع السابق صـ ٣٥

(٦٦) محمد عبده، رسالة التوحيـد صـ ١٣٠

(٦٧) نوى من نواتات ثمرة من جنات القرآن / المثنوي العربي النوري صـ ٢٢٣

(٦٨) الشعاع الثالث عشر / الشعاعات صـ ٣٥٤

(٦٩) رسالة المعجزات القرآنية / الكلمات صـ ٤٧٨

(٧٠) المرجع نفسه صـ ٤٧١

(٧١) رسالة المعجزات القرآنية / الكلمات صـ ٤٧١

(٧٢) المرجع نفسه صـ ٤٧١

(٧٣) المرجع نفسه صـ ٤٧٥

(٧٤) ابن رشد، مناهج الأدلة صـ ٢١٥

(٧٥) محمد فريد وجدي، من معالم الإسلام صـ ٧٢

(٧٦) نقصد بالإعجاز الحضاري هنا الجانب المعنوي من الحضارة وليس الجانب المادي، انظر فؤاد زكريا، الإنسان والحضارة، مكتبة مصر، القاهرة بدون

(٧٧) الرشحات / المثنوي صـ ٦٠ الكلمة التاسعة عشرة / الكلمات صـ ٢٥٨

(٧٨) الرشحات / المثنوي صـ ٧٧

(٧٩) المرجع نفسه صـ ٧٤

(٨٠) السانحات / صيقل الإسلام صـ ٣٩٥ الكلمة الثانية عشرة / الكلمات صـ ١٤٦

(٨١) أحمد صبحي، المرجع السابق صـ ٣٣

(٨٢) محمد أحمد الغمراوي، الإسلام في عصر العلم صـ ٨

(٨٣) أحمد صبحي، المرجع السابق صـ ٣٢

(٨٤) محمد احمد الغمراوي، المرجع السابق صـ ١٧٤

(٨٥) الكواكبي، أم القرى صـ ٥٤

(٨٦) الغزالي، معراج السالكين / رسائل الغزالي جـ١ / صـ١٣٩- ١٤٠، وأيضاً لتأصيل قضية التفسير العلمي للقرآن أمين الخولي، دراسات إسلامية، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٩٦ صـ ٢٨ –٢٩

(٨٧) الكلمة العشرون / الكلمات صـ ٢٧٨

(٨٨) المرجع نفسه صـ ٢٨١

(٨٩) المرجع نفسه صـ ٢٧٩

(٩٠) المرجع نفسه صـ ٢٩٣

(٩١) محمد عبده، تفسير جزء عم صـ ١٢٠

(٩٢) محمد فريد وجدي، من معالم الإسلام صـ ٦٣

(٩٣) مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، تحقيق عبد الله المنشاوي، مكتبة الإيمان، المنصورة ١٩٩٧ صـ ١٠٦- ١١١

(٩٤) أمين الخولي، مناهج تجديد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥، صـ ٢٢٢ ، وأيضاً دراسات إسلامية صـ٣٣

(٩٥) العقاد ،الفلسفة القرآنية، دار الهلال ، مصر ١٩٨٨ صـ ١٨٧ – ١٨٨

(٩٦) النافذة الثانية والثلاثون رسالة النوافذ / الكلمة الثالثة والثلاثون / الكلمات صـ ٨٣١

(٩٧) رسالة المعراج النبوي / الكلمة الحادية والثلاثون / الكلمات صـ ٦٨٩

(٩٨) رشحات / المثنوي صـ ٥٦ – ٥٧ ، الكلمة التاسعة عشرة / الكلمات صـ ٢٥٥ – ٢٥٦

(٩٩) الماوردي، أعلام النبوة صـ ٢٣٣

(١٠٠) الرازي، المحصل صـ ٢٠٨

(١٠١) التفتازاني، شرح المقاصد صـ ٣٧/٥

(١٠٢) حسين الجسر، الرسالة المحمدية صـ ٨٠

(١٠٣) محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي صـ ١٢

(١٠٤) إشارات الإعجاز صـ ١٦٩

(١٠٥) رشحات / المثنوي صـ ١٥٦ ، الكلمة التاسعة عشرة/ الكلمات صـ ٢٥٥

(١٠٦) الرازي، المحصل صـ ٢٠٨

(١٠٧) رسالة الآية الكبرى / الشعاع السابع / الشعاعات صـ ١٧٠

(١٠٨) رسالة الحجة الزهراء / الشعاع الخامس عشر / الشعاعات صـ ٦٦٣

(١٠٩) المرجع نفسه صـ ٦٦٨

(١١٠) رشحات / المثنوي صـ ٦٠ ، الكلمة التاسعة عشرة / الكلمات صـ ٢٥٨

(١١١) إشارات الإعجاز صـ ١٦٨

(١١٢) الغزالي، الإحياء ١/١٠٠

(١١٣) الرازي، النبوات وما يتعلق بها ، تحقيق أحمد حجازي السقا ، المكتبة الأزهرية ،١٩٨٦ صـ ١٩١

(١١٤) حسن الشافعي، الأمدي وآراؤه الكلامية صـ ٤٨٣

(١١٥) محمد جمال الدين القاسمى، دلائل التوحيد صـ ٦٧

(١١٦) محمد فريد وجدي، السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة صـ ١٨٤

(١١٧) رسالة المعجزات القرآنية / الكلمات صـ ٥١٠

(١١٨) محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ، جـ٢ / صـ ٢٧٨

(١١٩) اشارات الإعجاز صـ ١٩٤

(١٢٠) رسالة الحشر / الكلمة العاشرة / الكلمات صـ ١٠١

(١٢١) الأشعري، رسالة أهل الثغر صـ ٤٣

(١٢٢) حسن الشافعي، الأمدي وآراؤه الكلامية صـ ٢٩٥

(١٢٣) الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام / وسائل الغزالي جـ ٤ صـ ٦٢

(١٢٤) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد صـ ١٧٨

(١٢٥) مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم جـ ٤ صـ ٢١٦

(١٢٦) رسالة الحجة الزهراء / الشعاع الخامس عشر / الشعاعات صـ ٦٣١ – ٦٣٢

(١٢٧) الشعاع التاسع / الشعاعات صـ ٢٣١

(١٢٨) رسالة المعجزات القرآنية / المثنوي / الكلمات صـ ٣٩٣

(١٢٩) شمة من نسيم هداية القرآن/ المثنوي العربي النوري صـ ٣٧٤

(١٣٠) رسالة الحشر / الكلمة العاشرة / الكلمات صـ ١٠١

(١٣١) المرجع نفسه صـ ١١٧

(١٣٢) المرجع نفسه صـ ٨٩

(١٣٣) المرجع نفسه صـ ٦٩

(١٣٤) رسالة المناجاة / الشعاع الثالث/ الشعاعات صـ ٦٢

(١٣٥) رسالة الشيوخ / اللمعة السادسة والعشرون/ اللمعات صـ ٣٤٨

(١٣٦) المكتوب العشرون / المكتوبات صـ ٣٢٤

(١٣٧) رسالة الحجة الزهراء/ الشعاع الخامس عشر/ الشعاعات صـ ٦٩٩

(١٣٨) الكلمة التاسعة والعشرون / الكلمات صـ ٦٢٠

(١٣٩) الكلمة التاسعة والعشرون / الكلمات صـ ٦٣٠

(١٤٠) رسالة الحشر / الكلمة العاشرة / الكلمات صـ ٥٦

(١٤١) إشارات الإعجاز صـ ٦٥ – ٦٦، وأيضا رسالة الحشر / الكلمة العاشرة / الكلمات صـ ٩٧

(١٤٢) شعلة من نور شمس القرآن / المثنوي صـ ٣٩٤

(١٤٣) صيقل الإسلام صـ ١٥٩ – ١٦٠؛ إشارات الإعجاز صـ ٦٠، رسالة الحشر / الكلمة العاشرة صـ ٩١

(١٤٤) حسين الجسر، الرسالة الحميدية صـ ٢٨٠

(١٤٥) محمد عبده، رسالة التوحيد صـ ٨٩ - ٩٠

(١٤٦) رسالة الشيوخ / اللمعة السادسة والعشرون / اللمعات صـ ٣٤٨ ؛ رسالة الحشر / الكلمة العاشرة صـ ١٢٨

(١٤٧) اللمعة الثانية / اللمعات صـ ٢٣

(١٤٨) الكلمة التاسعة والعشرون / الكلمات صـ ٦١٢

(١٤٩) المرجع نفسه صـ ٦٢٠

(١٥٠) المكتوب الرابع والعشرون / المكتوبات صـ ٣٧٥

(١٥١) محمد عبده، رسالة التوحيد صـ ٨٧

(١٥٢) سيد أمير علي، روح الإسلام ، ج٢ صـ٦٠

(١٥٣) إشارات الإعجاز صـ ٦٣ – ٦٤ ، وأيضاً صيقل الإسلام صـ ١٦١

(١٥٤) الكلمة التاسعة والعشرون / الكلمات صـ ٦١٤

(١٥٥) رسالة الحشر / الكلمة العاشرة / الكلمات صـ ٩٥

(١٥٦) محمد عبده، رسالة التوحيد صـ ٨٧

(١٥٧) الكلمة الثالثة والعشرون / الكلمات صـ ٣٦٥

(١٥٨) رسالة الحشر / الكلمة العاشرة / الكلمات صـ ٧٨

(١٥٩) رسالة الحجة الزهراء / الشعاع الخامس عشر / الشعاعات صـ ٦٢٥

(١٦٠) حسين الجسر، الرسالة الحميدية صـ ٢٨١

(١٦١) رسالة الحشر / الكلمة العاشرة / الكلمات صـ ٥٠

(١٦٢) المرجع نفسه صـ ٦٨

(١٦٣) رسالة الثمرة / الشعاع الحادي عشر / الشعاعات صـ ٢٨٨

(١٦٤) الكلمة الرابعة عشرة / الكلمات صـ ١٩٦

(١٦٥) رسالة الحشر / الكلمة العاشرة / الكلمات صـ ٥٠، إشارات الإعجاز صـ ٦٦؛ الكلمة التاسعة والعشرون صـ ٦٢١

(١٦٦) حسين الجسر، المرجع السابق صـ ٢٨٠

(١٦٧) ابن سينا، النجاة صـ ٢٩١

(١٦٨) الغزالي، المضنون به على غير أهله / رسائل الغزالي صـ ١٥٢ - ١٥٣

(١٦٩) الغزالي، تهافت الفلاسفة صـ ٢٩٩

(١٧٠) اللمعة السابعة عشرة / اللمعات صـ ١٧٦

(١٧١) شمة من نسيم هداية القرآن / المثنوي العربي النوري صـ ٣٥٣

(١٧٢) الكلمة التاسعة والعشرون / الكلمات صـ ٦١٨

(١٧٣) محمد رشيد رضا ، الوحي المحمدي صـ ١١٧

(١٧٤) مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم ٤ / ٢٠٩

(١٧٥) رسالة الحشر / الكلمة العاشرة / الكلمات صـ ١٠٤

(١٧٦) المكتوب السادس / المكتوبات صـ ٤١

(١٧٧) المكتوب السادس عشر / المكتوبات صـ ٨٩

(١٧٨) رسالة الحشر/ الكلمة العاشرة / الكلمات صـ ١٠٥ الشعاع التاسع / الشعاعات صـ ٢٩٢

(١٧٩) الموضع نفسه صـ ١٠٥ ، رسالة الثمرة / الشعاع الحادي عشر / الشعاعات صـ ٢٨٠

(١٨٠) رسالة الحشر / الكلمة العاشرة / الكلمات صـ ٧٤
(١٨١) الكلمة الثالثة عشرة / الكلمات صـ ١٦١
(١٨٢) رسالة الحشر / الكلمة العاشرة / الكلمات صـ ١٠٦ ، رسالة الثمرة / الشعاع الحادي عشر / الشعاعات صـ ٢٨٢
(١٨٣) رسالة الثمرة / الشعاع الحادي عشر / الشعاعات صـ ٢٨١
(١٨٤) المرجع نفسه صـ ٢٨٣
(١٨٥) رسالة الحشر / الكلمة العاشرة / الكلمات صـ ١٠٦
(١٨٦) المرجع نفسه صـ ٢٨٢
(١٨٧) محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي ، صـ ٢١٣
(١٨٨) المرجع نفسه صـ ١٢

الفصل السادس

قضايا كلامية أخرى

المبحث الأول : (آراؤه في الإيمـان) :

١- تعريف الإيمان لغة واصطلاحاً :

تعنى كلمة الإيمان في اللغة يعنى التصديق، وكذلك فإن الإيمان مشتق من مصدر أمن، وهو ما يعنى الأمان، ومن هنا يمكن القول أن معنى الإيمان في اللغة قد يعنى التصديق أو قد يعنى الأمن من مصدر الفعل.

وأما تعريف الإيمان في اصطلاح المتكلمين فإن ذلك يدخل ضمن نطاق موضوعات الأسماء والأحكام، ولقد اهتم المتكلمون على اختلاف مذاهبهم بتعريف الإيمان فيعرف أعلام الأشاعرة الإيمان فيربطون بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، ويقولون أن "الإيمان في اللغة هو التصديق"[١] ولكن على الرغم من أن الإيمان في اللغة يعنى التصديق "فإن الإيمان عند الأشاعرة لم ينقل في الشرع إلى معنى آخر"[٢] ومن ثم فإن" الإيمان هو التصديق، وعلى ذلك اجتمع أهل اللغة التي نزل بها القرآن الكريم"[٣]

أما الباقلاني فقد اهتم بتعريف الإيمان فنجد أنه في (التمهيد) وأيضا (الإنصاف) يرى أن " الإيمان هو التصديق بالله تعالى وهو العلم، والتصديق يوجد بالقلب "[٤] ولكن على الرغم من هذا فإن الباقلاني يرى أن الإقرار باللسان والعمل بالأركان يعضدان التصديق بالقلب ويدلان عليه فيقول " اعلم أن حقيقة الإيمان هو التصديق، والدليل عليه قوله تعالى إخباراً عن يوسف عليه السلام ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا ﴾ (يوسف: ١٧) أي بمصدق لنا، واعلم أن محل التصديق القلب، وهو أن يصدق القلب بأن الله واحد، وأن الرسول حق، وأن جميع ما جاء به الرسل حق، وما يجد من اللسان وهو الإقرار، وما يوجد بالجوارح وهو العمل بالأركان، فإن ذلك عبارة عما في القلب، ودليل عليه "[٥] ولكن الباقلاني ينتهي إلى إقرار الرؤية السنية في تعريف الإيمان فيقول " إننا لا ننكر أن نطلق القول بأن الإيمان عقد بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان "[٦] ولكن قول الباقلاني هذا يضع في الاعتبار أن الإقرار باللسان، والعمل بالأركان يلحقان بتصديق القلب، ويدلان عليه.

ومن هنا نصل إلى أن أغلب الأشاعرة يقفون في تعريف الإيمان عند حدود اعتبار أن الإيمان هو التصديق بالقلب، وإن أقر الباقلاني الإقرار باللسان والعمل بالجوارح على أنهما خطوتان لاحقتان لتصديق القلب.

ويتفق الماتريدي مع معظم أتباع الأشاعرة في أن الإيمان يعنى التصديق بالقلب فقط، وإن أضاف بعض الماتريدية الإقرار باللسان إلى مفهوم الإيمان "[٧]، وينبغي أن نؤكد على أن الماتريدي يرى أن الإيمان ليس عقيدة نظرية فحسب ولكنه ينبغي للقلب أن يكون مطمئناً فيقول " ليس الإيمان معرفة نظرية فحسب، وإنما شرطه الأساسي، وثمرته هي طمأنينة القلب."[٨]

وتؤكد الرؤية السنية للإيمان على أن الإيمان لابد له من أركان ثلاثة، وهو تصديق القلب، وإقرار اللسان، وعمل الجوارح بالأركان فيقول ابن بطة العكبري " إن الإيمان تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح والحركات، لا يكون العبد مؤمنا إلا بهذه الثلاث"[٩] ، وإلى هذا أكد ابن تيمية على أن السلف يرون "أن الإيمان قول باللسان، واعتقاد بالقلب، وعمل بالجوارح "[١٠] ويتفق المعتزلة مع السلفية في اعتبار " الإيمان اسماً للإقرار، والاعتقاد، والعمل "[١١] ومع هذا فإن الكفر عند السلف يعنى عدم الطاعة في العمل، مثل إسقاط الفرائض كالصلاة، أو الزكاة ...الخ ومن هنا نلاحظ أن السلف يركزون على أهمية العمل ودوره في تحديد معنى الكافر.

٢- الفرق بين الإيمان والإسلام :

ميز علماء الكلام القديم بين الإيمان والإسلام فيرى بعض الأشاعرة مثل الباقلاني أن الإيمان يختلف عن الإسلام فيقول " إن

كل إيمان إسلام، وليس كل إسلام إيماناً، لأن معنى الإسلام الانقياد، ومعنى الإيمان التصديق، ويستحيل أن يكون مصدق غير منقاد، ولا يستحيل أن يكون منقاد غير مصدق، وهذا كما يقال : كل نبي صالح، وليس كل صالح نبياً، ويدل على صحة هذه الجملة قوله تعالى ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَـكِن قُولُواْ أَسْلَمْنَا﴾ (الحجرات: ١٤) وأثبت أن ذلك منه إسلام لا إيمان، وأيضاً قوله تعالى ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُواْ قُل لاَّ تَمُنُّواْ عَلَيَّ إِسْلاَمَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَداكُمْ لِلإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ الحجرات(١٧) فغاير بين الإسلام والإيمان"[١٢].

ويختلف الرازي عن الباقلاني في التمييز بين الإيمان والإسلام، فيرى أن الإسلام هو الإيمان فيقول " والإسلام هو الإيمان، إذ لو كان غيره لما كان مقبولاً ممن ابتغاه لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ (آل عمران: ٨٥) ولما كان الإيمان مقبولاً علمنا أنه الإسلام، وإذا ثبت ذلك لزم أن فعل الواجبات هو الإيمان "[١٣] ويتفق التفتازاني مع الرازي فيما ذهب إليه فيرى أن الإيمان والإسلام واحد لا فرق بينهما فيقول " لأن الإسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الحكم والإذعان، وذلك حقيقة التصديق في الإيمان، ويؤيده قوله تعالى ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ (الذاريات: ٣٥-٣٦) وبالجملة لا يصح في الشرع الحكم على أحد أنه

مؤمن وليس بمسلم، أو مسلم وليس بمؤمن، ولا نعنى بوحدتهما سوى هذا"[١٤].

ويتفق الماتريدى مع بعض الأشاعرة السابقين على أنه لا فرق بين الإسلام والإيمان، وأن الاختلاف بينهما مجرد اختلاف لفظي فقط "وأنه من البعيد عن العقول أن يأتي المرء بجميع شرائط الإيمان ثم لا يكون مسلماً، وأن يأتي بجميع شرائط الإسلام ولا يكون مؤمناً لهذا ثبت في الحقيقة أنهما واحد "[١٥]

ويتجه ابن تيمية اتجاه بعض الأشاعرة السابقين أمثال الباقلانى في القول بأن هناك فرقا بين الإيمان والإسلام، فالإسلام أعم من الإيمان، والإسلام أخص من الإيمان، ولهذا يقول " كل مؤمن لابد أن يكون مسلماً، فإن الإيمان يستلزم الأعمال، وليس كل مسلم مؤمناً كل هذا الإيمان المطلق "[١٦] ومن هنا نلاحظ أن ابن تيمية يؤكد على خصوصية الإيمان عن الإسلام بالعمل.

٣- الإيمان بين الزيادة والنقصان :

اختلف المتكلمون قديماً حول مسألة هل الإيمان يزيد وينقص؟ ولعل الخلاف بين الفرق الإسلامية واضح في هذا الأمر، فقد ذهب الأشاعرة إلى أن الإيمان يزيد وينقص، فيرى عبد القاهر البغدادي أن الإيمان يزيد وينقص من خلال الطاعات فيقول "إن الطاعات كلها من الإيمان أثبت فيه الزيادة والنقصان "[١٧]

ويـرى البـاقلاني أن الإيمـان مـن حيـث التـصديق لا يزيـد ولا ينقص، أما من حيث القول والعمل يزيد وينقص فيقول " لا ننكر أن نطلـق الإيمـان يزيـد ويـنقص كمـا جـاء فـي الكتـاب والـسنة، لكـن النقصان والزيـادة يرجع في الإيمان إلى أحد أمرين: إما أن يكون ذلـك راجعـاً إلـى القـول والعمـل، دون التـصديق، لأن ذلـك يتـصور فيهما مع بقاء الإيمان، فأما التصديق، فمتى انخرم منه أدنى شيء بطـل الإيمـان، فيجـوز نقـص الإيمـان وزيـادته مـن طريـق الأقـوال والأفعـال، ولا يجـوز مـن طريـق التـصديق "(١٨) وإلـى نفـس رأى البـاقلاني ذهـب الجـوينى"(١٩) والغزالـي"(٢٠) والـرازي"(٢١) وإذا كـان أغلب الأشاعرة يؤكدون على أن الإيمان من حيث كونه تصديقاً لا يزيـد ولا يـنقص فـإن الإيجـي يـذهب عكـس ذلـك فيـرى أنـه حتـى التـصديق يقبـل الزيـادة والنقـصان فيقـول "الحـق أن التـصديق يقبـل الزيادة والنقصان"(٢٢)

والواقع أن مسألة الخلاف حول أن الإيمان يزيد وينقص، هي مسألة لفظية جدلية كلامية تشعبت حولها الآراء واختلفت، ولاشك أن الطابع الجدلي لعلم الكلام، قد طبع أيضاً مسألة الإيمان، في حين أن القضية لا تعدو في جوهرها أن تكون مجرد قضية لفظية، ولعل هذا نفسه هو ما أكد عليه الإمام الغزالي في القول بأن "هذه القضية لفظية فاختلافهم في أن الإيمان هل يزيد وينقص أم هو على مرتبة واحدة، هذا الاختلاف منشؤه الجهل، فيكون الاسم مشتركاً

أعنى اسم الإيمان، وإذا فصل مسميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف"[٢٣]

ومما سبق يتضح أن موضوع الإيمان في علم الكلام القديم قد ثار حوله خلاف حول تعريف الإيمان، وحول طبيعة الإيمان هل يزيد أم ينقص؟ وهنا نجد تساؤلاً يطرح نفسه، وهو ما هو موقف النورسي من الإيمان في ضوء علم الكلام القديم؟

٤- تعريف الإيمان عند النورسي :

الحقيقة أن محاولة تحديد معنى الإيمان لدى النورسي يبدو أمراً صعباً للغاية، وذلك لأن النورسي حين يشرح موقفه من الإيمان فإنه لا يقف كثيراً عند تحديد معنى الإيمان، ولكنه يحاول دائماً أن يوضح الآثار الإيمانية في الحياة الإنسانية، ولكننا سنحاول أن نحدد معنى الإيمان عند النورسي من خلال استقراء ما بين السطور في مؤلفاته.

حين يتحدث النورسي عن أثر الإيمان في حياة الإنسان يوضح أن الإيمان يبدأ من القلب فيقول "إن إكسير الإيمان إذا دخل في القلب يصير الإنسان جوهراً لائقاً للأبدية "[٢٤] ومن ناحية أخرى فإن النورسي يرى أن الإيمان يهب للقلب قوة معنوية يستطيع بها أن يصارع بها الأحداث، ويواجهها فيرى أن الإيمان يلقى في القلب قوة معينة يقدر بها الإنسان أن يصارع جميع الحوادث والمصيبات.

ومن ناحية أخرى فإن النورسي يؤكد على أهمية كون الإيمان تصديقاً بالقلب فيرى أن العلم بالحقائق الإيمانية إن لم يحمل إذعانا للقلب يكون جهلاً فيقول " إذا لم يكن في العلم إذعان القلب فهو جهل، لأن الالتزام شيء، والاعتقاد شيء آخر"(٢٥) ولأن الإيمان عند النورسي هو تصديق بالقلب فإنه يرى أن السمو والرقى للحياة الإنسانية إنما هو بتوجيه القلب فيقول إن السمو والرقى الحقيقي إنما هو بتوجيه القلب.

ومما سبق يتضح أن النورسي مع معظم أعلام أهل السنة في القول بأن الإيمان هو تصديق القلب، ولكن النورسي يرى أن الأعمال هي ثمرة من ثمرات الإيمان فيقول " إن ثمرات الإيمان التي هي الأعمال الصالحة ثمرات باقية لهذه الحياة الفانية، ووسائل لبقاء دائم"(٢٦) وكذلك يرى النورسي أن الإيمان يكف عن المعاصي فيقول " إذ لم يكن للإيمان تأثير في الكف عن ارتكاب المعاصي، فإنها مع لذتها، ومتعتها الظاهرية القصيرة تجلب آلاماً وأحزاناً وهموماً أضعاف تلك المتع، والملذات آلاف المرات"(٢٧).

ومن ناحية أخرى فإن النورسي قد اهتم بإبداء الرأي حول مسألة الفرق بين الإيمان والإسلام وكان النورسي على وعى بالبحث الكثير الذي دار بين علماء الإسلام قديماً حول هذه المسألة، وفى حديث النورسي في هذه المسألة يبدو تعريفه للإيمان واضحاً بأنه قبول الحق وتصديقه، فيقول " لقد دار بين علماء

الإسلام بحث حول الفروق بين الإيمان والإسلام، فقال قسم: كلاهما واحد، وآخرون قالوا: إنهما ليسا واحدا بل لا ينفك أحدهما عن الآخر، وأوردوا آراء كثيرة مختلفة متشابهة لهذا، وقد فهمت فرقاً بينهما كهذا: إن الإسلام التزام، والإيمان إذعان، أو بتعبير آخر: الإسلام هو الولاء للحق والتسليم والانقياد له، أما الإيمان فهو قبول الحق وتصديقه، ولقد رأيت – فيما مضى بعضاً مما لا دين لهم يظهرون ولاءً شديداً لأحكام القرآن، بمعنى أن ذلك الملحد قد نال إسلاماً بجهة التزامه الحق، فيقال له: مسلم بلا دين، ثم رأيت بعض المؤمنين لا يظهرون ولاءً لأحكام القرآن، ولا يلتزمون بها، أي أنهم ينالون عبارة مؤمن غير مسلم. ترى أيمكن أن يكون إيمان بلا إسلام سبب للنجاة يوم القيامة؟ الجواب كما أن الإسلام بلا إيمان لا يكون سبب النجاة، كذلك الإيمان بلا إسلام لا يكون سبب النجاة "[٢٨] ومن هنا نلاحظ أن النورسي يذهب إلى أنه لا يوجد إيمان بلا إسلام، ولا إسلام بلا إيمان، لأن النجاة لا تتحقق إلا بهما معاً.

٥- أثر الإيمان في الحياة الإنسانية :

لعل من أهم إضافات النورسي التجديدية بيانه لأثر الإيمان على الحياة الإنسانية ،وإن موقفه من مسألة الإيمان يرتكز في المقام الأول على التمييز بين طريق الإيمان، وطريق الكفر، بين محاسن الإيمان، ومساوئ الكفر، فيرى النورسي "أن في الإيمان جنة معنوية، وإن في الضلال جحيماً معنوياً أيضاً في هذه الدنيا

بالذات"[٢٩] وبالتالي فإن "جميع الموازنات، والمقايسات المعقودة في رسائل النور بين طريق الإيمان وطريق الكفر، تبين بياناً قاطعاً أن طريق الإيمان والتوحيد أقصر الطرق، وأصوبها، وأيسرها وأكثرها استقامة، بينما طرق الكفر والإنكار طويلة جداً، وذات مشكلات، ومخاطر، فلا شك أن هذا الكون الذي يساق في طريق ذات استقامة وحكمة، وهى أقصر الطرق وأسهلها في كل شيء، ولا يمكن أن تكون فيه حقيقة الشرك، والكفر، بينما حقائق الإيمان والتوحيد واجبة وضرورية في هذا الكون، ضرورة الشمس فيه"[٣٠]. ويكثر النورسي من عقد مثل هذه المقارنات بين طريق الإيمان، وطريق الكفر في رسائله، كاشفاً عن ميزات الإيمان، وعيوب الكفر.

ويربط النورسي بين الإيمان والتوحيد، فيرى أن الإيمان يقتضي التوحيد، والتوحيد يقود إلى التسليم، والتسليم يحقق التوكل، والتوكل يسهل الطريق إلى سعادة الدارين، ويشرح النورسي علاقة الإيمان بالتوحيد، فيرى أن الاعتصام والإيمان بأنه "لا إله إلا الله" تنجى من الآلام وتقوى روح الإنسان فيقول "إن روح الإنسان المتلهفة إلى حاجات غير محدودة، والمستهدفة من قبل أعداء لا يعدون، هذه الروح المبتلاة بين حاجات لا تنتهي، وأعداء لا يحصرون، تجد في هذه الكلمة العظيمة "لا إله إلا الله، منبعاً من الاستمداد، بما يفتح أبواب خزائن رحمة واسعة ترد منها ما يطمئن جميع الحاجات، وبهذه الرؤية السديدة، والتعرف على الله الواحد

الأحد، تنقذ هذه الكلمة روح الإنسان من ظلام الوحشة والأوهام، وتنجي روحه من آلام الحزن، والكمد، بل تضمن له فرحاً أبدياً، وسروراً دائماً "[٣١] ومن هنا يؤكد النورسي على أن الإيمان بالله هي القوة الدافعة للإنسان، وذلك لأن "الإنسان بما يحمله من ماهية جامعة يتألم من الحمى البسيطة، كما يتألم من زلزلة الأرض، وهزاتها ويتألم من زلزال الكون العظيم عند قيام الساعة، ويخاف من جرثومة صغيرة، فما دام الإنسان هكذا فلا معبود له، ولا رب، ولا ولي، ولا ملجأ، ولا منجأ إلا من بيده مقاليد السماوات والأرض وزمام الذرات والمجرات، وكل شئ تحت حكمه، وطوع أمره"[٣٢]

ومن ناحية أخرى فإن النورسي يرى أن " الإيمان نور، وهو قوة أيضاً، فالإنسان الذي يظفر بالإيمان الحقيقي يستطيع أن يتحدى الكائنات، ويتخلص من ضيق الحوادث، مستنداً إلى قوة إيمانية، فيبحر متفرجاً على سفينة الحياة في خضم أمواج الأحداث بكمال الأمان والسلام "[٣٣] ويطبق النورسي اعتقاده الخاص عن الإيمان في حياته الشخصية فيقول "إن معرفتي بالشعور الإيماني بأن وجودي هذا أثر من آثار واجب الوجود، وصنعة من صنعته، جعلتني أنجو من ظلمات لا حد لها، وتورثها أوهام موحشة، وأتخلص من آلام لا حد لها، نابعة من افتراقات وفراقات غير متناهية، ودفعتني لأمد روابط الأخوة وثيقة إلى جميع الموجودات، وعلمت أن هناك وصلاً دائماً بهذه الروابط مع جميع ما أحبه من الموجودات "[٣٤].

ويـرى النورسـي أن الإيمـان يهـب الإنـسان نوعـاً مـن الأنـس الروحي مع أرجاء الكائنات في العالم كله، فيقول " إن نور الإيمان بالله سبحانه وتعالى، والنظرة إلى الكون من خلاله، يجعل الأشجار بل حتى الإبحار، كأنها أصدقاء مؤنسون، فضلاً عن ذوى الشعور من عباده، حيث يمكن لتلك الموجودات كلها، في نظر المؤمن خدام مؤنسون، وموظفون أخلاء "(٣٥) وكذلك فإنه " يتولد بذلك الشعور الإيماني والانتساب أخوة مع جميع أهل الكمال، والفضل، وعندها لا يضيع، ولا يمحى الذين لا يعدون، ولا يحصون من أهل الكمال والفضل، فالإيمان يورث بقاء لا يعد من الأحبة مع الذين يرتبط بهم بحب، وتقدير، وإعجاب"(٣٦)

ومن ناحية أخرى فإن الإيمان باليوم الآخر ينقذ الإنسان من الإعدام الأبدي ومن ثم فإن "النجاة من الإعدام الأبدي، والخلاص من السجن الانفرادي، وتحويل الموت إلى سعادة أبدية، إنما يكون بالإيمان بالله ،وطاعته ليس إلا "(٣٧) وذلك لأن الموت لأهل الإيمان تسريح من الوظيفة، والأجل هو بطاقته، فالموت إذن تبديل مكان، ومقدمة لحياة باقية، وباب إليها، وهو انطلاق من سجن الدنيا إلى بساتين الآخرة "(٣٨).

وخلاصة القول في رؤية النورسي لأثر الإيمان في الحياة الإنسانية أن "الإنسان يسمو بنور الإيمان إلى أعلى عليين، فيكشف بذلك قيمة تجعله لائقاً بالجنة، ولكنه يتردى بظلمة الكفر إلى أسفل

سافلين، فالإيمان إنما هو انتساب، إذ يكتسب الإنسان بالإيمان قيمة من حيث تجلى الصنعة الإلهية منه، وظهور آيات نقوش الأسماء الربانية على صفحة وجوده"[٣٩].

ومما سبق يتضح موقف النورسي في بيانه أثر الإيمان على حياة الإنسانية، أنه يرى أن الإيمان بالله يهب الإنسان قوة عظيمة لمواجهة المصاعب والآلام، والأهوال، ويهب الإنسان مزيداً من الحرية في مواجهة أصحاب النفوذ، والسلطة، ويغرس بداخله الفخر بإيمانه بالله وعدم الخنوع والخضوع للغير، وكذلك فإن النورسي يرى أن الإيمان يهب الإنسان الأنس الروحي، والأنس مع جميع الكائنات في العالم، بل والكون كله، ولا شك أن تركيز النورسي على كون الإيمان يهب صاحبه الأنس في مواجهة الوحشة والغربة، هي مسحة وجدانية بارزة في شخصية النورسي، في بيانه أثر الإيمان على حياة الإنسان، ومن جانب آخر فقد ركز النورسي على أن الإيمان باليوم الآخر يضيء للإنسان حياته المستقبلية، وينفى عنها العدم والعبث، ويفضي عليها الخلود، والبقاء، ومن ثم يبدو الموت بالنسبة للمؤمن تسريحا مؤقتا إلى حياة خالدة أبدية.

وإذا كان للإيمان كل هذا الأثر على حياة الإنسان، فما هو تعريف النورسي للكفر، وما هي الآثار التي تنعكس على حياة الإنسان بسبب الكفر؟

٦- **تعريف الكفر وأثره في حياة الإنسان :**

إذا كان النورسي قد اهتم بتعريف الإيمان، وبيان أثر الإيمان في حياة الإنسان فإن النورسي قد اهتم أيضاً بتحديد معنى الكفر، وأثره على حياة الإنسان فيرى أنه " إذا تسلل الكفر - الذي هو عبارة عن قطع العبودية لله - إلى الإنسان، وعشش في قلبه، فعندئذ تتلاشى جميع معاني نقوش الأسماء الإلهية ذات المغزى وراء الظلام، وتنمحي نهائياً "[٤٠] ومن ثم فإن " الكفر يهدم الماهية الإنسانية، ويحيلها من جوهرة نفيسة إلى فحمة خسيسة."[٤١]

ويرى النورسي أن الكفر على الرغم من أنه سيئة واحدة إلا أنها تتسبب في سيئات لا نهاية لها وبالتالي فإن " الكفر هو إساءة وتخريب، وهو عدم تصديق، ولكن هذه السيئة الواحدة تستلزم تحقير جميع الكائنات، وازدراءها، واستهجانها، وتتضمن أيضاً تزييف جميع الأسماء الإلهية، وإنكارها، وتتخمض كذلك عن إهانة الإنسانية، وترذيلها، ذلك لأن لهذه الموجودات مقاماً عالياً رفيعاً، ووظيفة ذات مغزى، حيث إنها مكتوبات ربانية، ومرايا سبحانية، وموظفات مأمورات إلهية، فالكفر فضلاً عن إسقاطه لتلك الموجودات من مرتبة التوظيف، ومنزلة التسخير، ومهمة العبودية، فإنه كذلك يرديها - أي الموجودات- إلى درك العبثية والمصادفة، ولا يرى لها قيمة ووزناً بما يعتريها من الزوال والفراق اللذين يبدلان، ويفسخان بتخريبها، وأضرارهما الموجودات إلى مواد فانية

تافهة عقيمة، ولا أهمية لها ولا جدوى منها "[٤٢] ومن الملاحظ أن النورسي يرى "أن بسيئة الكفر يحقر مجموع الكائنات والموجودات بتنزيل قيمتها من أوج كونها مكتوبات ربانية، ومرايا إلهية إلى حضيض صيرورتها إلى مواد متغيرة سريعة الزوال والفراق "[٤٣] وبالتالي فإن " الكفر جريمة كبرى، وجناية لا حدود لها، حيث إنه يهبط بقيمة الكائنات ودرجتها إلى هاوية العبث، ويوهم بعدم وجود غاية من إيجادها "[٤٤] فالكفر عدم محض، على الرغم من آثاره السلبية التي يعكسها على الوجود ككل.

وإذا كان النورسي يربط بين الإيمان والتوحيد فإنه يربط كذلك بين الكفر والشرك فيرى أن " الشرك والكفر جريمة بشعة تتعدى على جميع كمالات الكائنات، وتتجاوز على جميع حقوقها الرفيعة، وتتعرض لجميع حقائقها السامية، لذا اغضب الكائنات على أهل الشرك، والكفر "[٤٥] وبالتالي فإن الشرك استهانة بشعة بالكون، وتعد عظيم عليه، وحط من قيمته، وتهوين من شأنه، لإنكاره حكمة الخلق.

المبحث الثاني : (آراؤه في الإمامة)

١- تعريف الإمامة لغة واصطلاحاً:

اشتقت كلمة الإمامة في اللغة من إمامة الصلاة ، ولكن الإمامة تعنى من ناحية تعريفها في علم الكلام أنها " رياسة عامة في أمور الدين والدنيا ،وهى تعنى خلافة الرسول ﷺ في إقامة الدين، بحيث يجب إتباعها على كافة الأمة "[٤٦]

٢- الإمامة بين اختلافات القدماء وتأكيدات المعاصرين:

إن مسألة الإمامة من المسائل الخلافية التي أدت إلى انشقاق المسلمين بل يمكن القول " بأن أول خلاف وقع بين المسلمين، وربما أخطره هو اختلافهم حول الإمامة، إنه الانشقاق المذهبي الذي قسم المسلمين - ومازال - إلى أهل السنة، وشيعة، وخوارج، وظاهر الخلاف أن الشيعة يرون أن الإمام على بن أبى طالب كان أحق بالخلافة التي تولاها أبو بكر بعد وفاة النبي، بينما يرى أهل السنة أحقية أبى بكر بمقتضى اتفاق الصحابة على ذلك في اجتماع السقيفة "(٤٧)

وينبغي أن نشير إلى أن موضوع الإمامة من الموضوعات الفرعية التي ألحقت بعلم الكلام القديم على الرغم من أنها لم تكن قائمة ضمن موضوعات أصول الدين عند أهل السنة، ولعل السبب في ظهور هذه المسألة كمسألة فرعية في علم الكلام، هو قيام أهل السنة بالرد على الشيعة في آرائهم حول الإمامة، وذلك لأن الإمامة عند الشيعة هي أصل من أصول الدين، ومن ثم يمكن القول بأنه قد "ظهرت آراء أهل السنة في الإمامة متأخرة نسبياً، وذلك للرد على الشيعة، ومن ثم فقد التزم أهل السنة بالأطر العامة التي حددها الشيعة، ومنها تسمية مبحث النظريات السياسية بمبحث الإمامة، ومعالجة الموضوع في كتبهم الكلامية دون الفقهية، مع أن الإمامة عندهم من فروع الدين، وعلى الرغم من تداول مسألة الإمامة في

المؤلفات الكلامية المتأخرة، إلا أن علماء الكلام كانوا يدركون أن هذه المسألة مسألة فرعية فيقول التفتازاني "لا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق"[٤٨].

ومن ناحية أخرى فإن مسألة الإمامة هي مسألة فرعية ، وذلك لأنها تتعلق بمسائل عملية، وليست اعتقادية، ولكن الذي دفع علماء الكلام بتداول المسألة ضمن نطاق موضوعات علم أصول الدين هو الرد على آراء الشيعة ومن ثم " فقد صارت مسألة الخلافة أو الإمامة من مسائل هذا العلم، مع أنها أليق بعلم الفقه، لأنها من الأحكام العملية، دون الاعتقادية، وذلك لأنها قضية مصلحية، تتعلق بمن يصلح بإدارة أمور المسلمين الاعتقادية، لكن لما كان لبعض الفرق " الشيعة " آراء فيها تكاد تفضي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام، ألحقها رجال علم التوحيد لتبحث بعيداً عن العصبية والهوى، وليتبين فيها الحق من الباطل، صوناً للعقائد الدينية الصحيحة "[٤٩] ومن ثم يمكن القول بأن هناك اتفاقاً بين القدماء والمحدثين من علماء أهل السنة على أن مسألة الإمامة هي مسألة فقهية، ولكن إدراجها ضمن مباحث علم الكلام بسبب قيام علماء أهل السنة بالرد على الفرق الضالة في هذه المسألة، وهذا ما لخصه التفتازاني بقوله "إن الخلافة هي رياسة عامة في أمر الدين والدنيا عن النبي ﷺ، وأحكامها في الفروع، إلا أنه لما شاعت من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بالكثير من القواعد أدرجت مباحثها في علم الكلام"[٥٠]

وجوب إقامة الإمامة: وتكمن أهمية الخلافة أو الإمامة في قيامها بتنفيذ أصول الإسلام وأحكامه، وعلى ذلك أجمع أغلب علماء الكلام فيذهب البغدادي إلى أنه "لابد للمسلمين من إمام ينفذ أحكامهم ويقيم حدودهم، ويغزى جيوشهم، ويزوج الأيامى"(٥١) ومن ثم فإن "الإمامة سلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعاً، فكان وجوب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه"(٥٢).

اختلاف القدماء حولها: ولقد اختلف القدماء في مسألة جواز الإمامة هل تجب سمعاً أم عقلاً ؟ " فذهب الشيعة الإثنا عشرية، والإسماعيلية إلى أن الإمامة واجبة عقلاً، وتعسفوا في هذا الوجوب حتى أصبح في رأيهم أن الإمامة واجبة على الله تعالى، ومن جانب آخر ذهب الخوارج إلى أن الإمامة غير واجبة في الشرع وجوباً، ولو امتنعت الأمة عن ذلك ما استحقوا اللوم والعقاب، بل هي مبنية على معاملات الناس فإن تعادلوا، وتعاونوا، وتناصروا على البر والتقوى، واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه، وتكليفه، استغنوا عن الإمام ومبايعته"(٥٣)

ويرى بعض المعتزلة وجوب الإمامة بالعقل، وإن كان البعض الآخر يرى وجوب الإمام يكون بالسمع والعقل معاً، فقد ذهب بعض المعتزلة كالجاحظ، وأبو الحسين البصري أنه يجب عقلاً

نصب الإمام، وذهب فريق آخر إلى القول بالوجوب سمعاً وعقلاً.

وقد رأى أغلب الأشاعرة وأهل السنة أن الإمامة تجب شرعاً، فيقول الغزالي " إن وجوب نصب الإمام - شرعاً - لما فيه من الفوائد، ودفع الضار في الدنيا"[٥٤] وهذا أيضاً ما يذهب إليه ابن خلدون"[٥٥] والإيجي"[٥٦] والعديد من علماء أهل السنة والجماعة.

ولقد اختلفت الفرق الإسلامية في مسألة هل تكون الإمامة بالنص أم بالاختيار؟ وقد ذهب الشيعة إلى أن الإمامة تكون بالنص، ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب الإمامية إلى أنها تكون بالنص الجلي وقررت الزيدية أنها تكون بالنص الخفي، في حين أن المعتزلة والأشاعرة وأهل السنة ذهبوا إلى أن الإمامة تكون بالاختيار فيقول البغدادي " إن طريق الإمامة بالاختيار أو الاجتهاد، وأن النبي ﷺ لم ينص على واحد بعينه "[٥٧].

وقد اختلف القدماء كذلك في تحديد شروط الإمام هل يكون من قريش أو لا؟ وكذلك اهتم القدماء ببقية شروط الإمام، وهى الذكورة، والحرية، وسلامة العقل، والحواس، والعلم، والعدالة، والورع، والكفاية ،وجواز إقامة المفضول ... الخ "[٥٨]

ومما سبق يتضح أن مسألة الإمامة كانت من المسائل الخلافية بين علماء الإسلام قديماً، وبسببها تفرقت الأمة شيعاً، وأحزاباً، فلم تتفق في أغلب شروط الإمامة، وجواز وجوبها، والعديد من

المسائل التي تخص الإمامة، فعلى الرغم من كون هذه المسألة فرعية في علم الكلام إلا أنها احتلت الكثير من الأهمية لدى علماء أهل السنة، وذلك حتى يستطيعوا أن يردوا على علماء الشيعة، وآرائهم حول هذه المسألة.

تأكيدات المعاصرين عليها: وإذا كانت قضية الإمامة قد أثارت جدلاً واسعاً في المؤلفات الكلامية القديمة، فإنها مازالت محل اهتمام علماء الدين في العصر الحديث، فمنذ سقوط الخلافة العثمانية ١٩٢٤، والقضية مثارة في الأوساط الفكرية، والدينية، وقد سبق أن تعرضنا لهذا الجدل الواسع حول مسألة الخلافة في الفصل الأول، وتعرضنا للآراء المؤيدة، والمخالفة للإمامة، ولكن يمكن التأكيد على أن المحدثين قد أكدوا على أهمية الإمامة في حياة المسلمين فيقول الكواكبي" إن السبب الأعظم لمحنتنا هو انحلال الرابطة الدينية، لأن مبنى ديننا على أن الولاء فيه لعامة المسلمين، فلا يختص بحفظ الرابطة والسيطرة على الشئون العمومية سوى الإمام، إن وجد، فالأمر يبقى فوضى بين الكل فبالطبع تختل الجامعة الدينية، وتنحل الرابطة السياسية كما هو واقع"[(٥٩)] وهنا نلاحظ مدى تأكيد الكواكبي على أهمية وجود الإمام، ودوره في إحياء، و استمرار الرابطة الدينية والسياسية بين المسلمين في كافة أرجاء العالم الإسلامي.

ويؤكد الشيخ مصطفى صبري على أهمية مسألة الإمامة، وذلك

من منطلق أن " فصل الدين عن الدولة أضر بالإسلام عن غيره من الأديان، لكون الإسلام لا ينحصر في العبادات، بل يعم نظره في المعاملات والعقوبات، وكل ما يدخل في اختصاص المحاكم، والوزارات، ومجالس الشيوخ، فهو عبادة، وشريعة"(٦٠) ومن ثم فإن تجويز فصل الدين عن الدولة أو السياسة، يعنى تجريد الدين من القوة، وإطلاق يد الحكومة المفصولة عن الدين من التقيد بقيود الدين، فكل حكومة مقيدة بالقيود الدينية، فهي ممتزجة بالدين غير مفصولة عنه، ومن ثم يؤكد مصطفى صبري على أن تطبيق الشريعة الإسلامية هو أكبر مانع من موانع فصل الدين عن السياسة في الإسلام، لأن تطبيق الشريعة يستلزم وجود حكومة إسلامية، أو إمام يقوم بتطبيق هذه الشريعة فيقول " إن وجود الشريعة المباركة الفسيحة الأرجاء، من حق أن يكون أعظم مانع لنا من فصل الدين عن السياسة، وذلك بعد ما تبين كون هذه الشريعة مستندة إلى الأصلين، أعنى بهما الكتاب والسنة اللذين تلقتهما الأمة الإسلامية من نبيها ﷺ"(٦١).

ومما سبق يتضح مدى أهمية دور الخلافة أو مسألة الإمامة بتعبير علم أصول الدين في المؤلفات الكلامية عند معظم الفرق الإسلامية على اختلاف اتجاهاتها، فقد أفردت هذه المؤلفات مدى الخلافات الواضحة بين كافة هذه الاتجاهات، كما كشفت هذه المسألة عن أنها هي نفسها أحد أسباب إحداث الفرقة بين طوائف

المسلمين المختلفة، بين شيعة، وسنة، وخوارج ... الخ وقد انتقل الخلاف القديم بين طوائف المتكلمين إلى خلاف معاصر، ولكنه من نوع جديد، فهو خلاف بين العلمانيين، والإسلاميين فأصحاب التوجهات العلمانية يرون أنه لا علاقة بين الإسلام والسياسة، وأن الإسلام ينبغي أن يكون بعيداً عن إدارة شئون الدولة المدنية، في حين أن أصحاب التوجهات الإسلامية يرون أن الإسلام قادر على إدارة شئون الدولة، وأن الإسلام حمل مضامين عامة لتأسيس دولة يمكن حكمها وفقاً للتشريعات الإسلامية، وهنا ينبغي أن نتساءل عن: ما موقف النورسي من هذه القضية وما حدود هذا الموقف داخل الجدل المعاصر ؟

٣- **موقف النورسي من الإمامة:** في البداية ينبغي أن نبرز أن النورسي، لم يتخذ موقفاً إيجابياً من السياسة الراهنة في بلاده، وبصفة خاصة المرحلة الكمالية، وكان يحاول الابتعاد عن السياسة، وعن مشاكلها، وذلك حتى لا تلوثه أدران السياسة، وحتى لا يتعرض هو وتلاميذه للأذى من قبل السلطات الحاكمة، وعلى الرغم من بعده عن السياسة إلا أن مواقفه من القضايا الدينية كانت تتعارض بصورة مباشرة مع النظام العلماني السائد في تركيا، وهو ما كان يعرضه للسجن والأذى هو وتلاميذه من قبل النظام الحاكم في بلده، وذلك على الرغم من اتخاذ النورسي رسالة خدمة القرآن طريقاً له ولمؤلفاته.

وفى ظل انهيار الدولة العثمانية، ومعها الخلافة الإسلامية، وإحلال الدولة العلمانية التركية محلها رأى أصحاب الاتجاهات العلمانية أن الإسلام دين لا دولة، وأن مكانة الإسلام في الشعائر الدينية وليس في تنظيم شئون دولة من الناحية السياسية، ومن ثم قامت الدولة العلمانية التركية على الفصل بين الدين والدولة، ولاشك أن هذا يعنى إزاحة الإسلام من المساهمة في تنظيم الحياة المدنية، ولكن علماء الإسلام في تلك الفترة كانوا يرون عكس هذا ومنهم النورسي الذي يرى أن "السلطنة والخلافة متحدتان بالذات، ومتلازمتان، لا تنفكان، وإن كانت وجهة كل منهما مغايرة للأخرى، وبناء على هذا فسلطاننا هو سلطان، وهو خليفة في الوقت نفسه، يمثل رمزاً للعالم الإسلامي فمن حيث السلطنة يشرف على ثلاثين مليون، ومن حيث الخلافة ينبغي أن يكون ركيزة ثلاثمائة مليون من المسلمين الذين تربطهم رابطة نورانية، وأن يكون موضع إمدادهم وعونهم"[(٦٢)] ومن هنا يتضح أن النورسي لا يوافق على مسألة فصل الدين عن الدولة في رؤيته الإسلامية، وذلك على الرغم من ادعاء النورسي بأن مسلكه لا يهتم بالسياسة.

ولكن على الرغم من مواقف النورسي الخادمة للقرآن، والتي تتعارض مع أوضاع السياسة العلمانية في تركيا إلا أنه حين يتكلم عن الموضوعات السياسية فإنه يكون مقتضباً في ذلك للغاية، ولعل من الموضوعات السياسية التي اهتم النورسي بالحديث عنها

باقتضاب موضوع الإمامة، فيرى النورسي أن موضوع الإمامة من الموضوعات الفرعية في علم أصول الدين، فيقول " إن مسألة الإمامة مع كونها مسألة فرعية إلا أن كثرة الاهتمام بها جعلتها تدخل ضمن مباحث الإيمان في كتب علم الكلام وأصول الدين، وغدت من هذه الجهة، ذات علاقة وثيقة بخدمتنا الأساسية، خدمة القرآن والإيمان "(٦٣) ومما سبق نلاحظ أن النورسي يرى أن موضوع الإمامة على الرغم من أنه قضية فرعية - كما ذهب أهل السنة والجماعة من قبل - إلا أن تعلق هذا الموضوع بخدمة القرآن، جعله يهتم به، وذلك لأن أحكام القرآن التشريعية لا يمكن أن تكون ذات قيمة إلا من خلال الإمامة الإسلامية، وغيرها من الموضوعات الإسلامية التي يتعلق تطبيقها، واستمرارها بوجود الإمام.

ويركز النورسي في موقفه من مسألة الإمامة على نقطتين أساسيتين:

أ - الرد على دعوى الشيعة في خلافة علي بن أبي طالب ﵁

في البداية يرى النورسي أن مسألة الإمامة عند الشيعة التي يركزون فيها على أن عليا ﵁ كان أولى بالخلافة من أبي بكر ﵁ مردود عليه، ويؤيد النورسي موقف أهل السنة الذي يتلخص في " أن سيدنا علياً ﵁ هو رابع الخلفاء الراشدين، وأن أبا بكر الصديق ﵁ هو أفضل منه، وأحق بالخلافة فتسلم الخلافة أولاً "(٦٤)

وإذا كان النورسي يؤكد على صحة موقف أهل السنة من إمامة على في مقابل إمامة أبى بكر فإنه من ناحية أخرى يحاول أن يدحض مزاعم الشيعة في أولوية على بالخلافة فيرى أن "الشيعة" يستندون في ذلك إلى ورود أحاديث شريفة كثيرة في فضائل سيدنا على ﷺ، وكونه مرجعاً للأكثرية المطلقة من الأولياء، والطرق الصوفية، حتى لقب بسلطان الأولياء، مع ما يتصف به من صفات فائقة في العلم، والشجاعة، والعبادة، فضلاً عن العلاقة التي يظهرها الرسول به، وبآل البيت الذين يأتون من نسله، كل ذلك يدل على أنه الأفضل، فالخلافة كانت من حقه، ولكنها اغتصبت منه.

ويرد النورسي على دعوى الشيعة في نقطتين الأولى" أن إقرار سيدنا على نفسه مراراً وتكراراً، وإتباعه الخلفاء الثلاثة، وتوليه وظيفة " شيخ القضاة "، وكونه من أهل الحل والعقد طوال عشرين سنة أو أكثر، كل ذلك يجرح دعوى الشيعة، والثانية أن الفتوحات الإسلامية وجهاد الأعداء زمن الخلفاء الثلاثة، بخلاف ما حدث زمن خلافة على ﷺ من حوادث وقتل يجرح أيضاً دعوى الشيعة من جهة خلافة على "[٦٥] ومن ثم فإن النورسي يتخذ من إقرار سيدنا على وبيعته الثلاثة، وتوليه منصباً شيخ القضاة " وكونه من أهل الحل والعقد أداة للرد على دعوى الشيعة، وكذلك يرى أن الإنجازات التي تحققت في عهد الخلفاء الثلاثة من فتوحات، والفتن التي حدثت في عهد على تجرح أيضاً دعوى الشيعة عن الخلافة.

ويرد النورسي على نوعين من الشيعة، أحدهما شيعة الولاية، والثانية شيعة الخلافة، ويرى النورسي أن " شيعة الولاية غير مختلطة بالسياسة، وقد التحق قسم من الأولياء في الطرق الصوفية إلى هذه الشيعة، أعنى الاتفاق معهم -الأولياء- يرون أن سيدنا علياً ﵁ هو الأفضل وهم بهذه الدعوى يصدقون دعوى شيعة الخلافة الذين هم بجانب السياسة.

ويرد النورسي على دعوى شيعة الولاية بالقول " إنه ينبغي النظر إلى سيدنا على ﵁ من زاويتين، أو من جهتين، الجهة الأولى: النظر من زاوية فضائله الشخصية، ومقامه الشخصي الرفيع، الجهة الثانية: هي من زاوية تمثيله الشخصي المعنوي لآل البيت، والشخص المعنوي لآل البيت يعكس نوعاً من ماهية الرسول الكريم ﷺ، فباعتبار الجهة الأولى فإن جميع أهل الحقيقة، وفى مقدمتهم سيدنا على يقدمون سيدنا أبا بكر، وعمر رضي الله عنهما، فقد رأوا مقامهما أكمل رفعة في خدمة الإسلام ، ومن حيث الجهة الثانية أي كون سيدنا على ﵁ ممثلاً عن الشخص المعنوي لآل البيت، فالشخص المعنوي لآل البيت من حيث كونه ممثلاُ لحقيقة محمدية لا يرقى إليه شيء بالموازنة، وكثرة الأحاديث النبوية الواردة في الثناء على سيدنا على ﵁، وبيان فضائله هي لأجل هذه الجهة الثانية "(٦٦)

ويؤكد النورسي أن أهل السنة أبرزوا الأحاديث الواردة في مناقب على بن أبى طالب لمقاومة هجوم الخوارج والأمويين فيقول " إن

أهل السنة، والجماعة، وهم أهل الحق، قد نشروا الروايات الواردة بحق سيدنا على ﷺ تجاه هجوم الأمويين، والخوارج للرد عليهم، وتنقيصهم من شأنه ظلماً، بينما الخلفاء الراشدون لم يكونوا عرضة لهذه الدرجة من النقد والجرح، لذا لم يروا داعياً لنشر الأحاديث الذاكرة لفضائلهم ومن ناحية أخرى فإن الرسول عليه السلام قد رأى بنظرة النبوة " أن سيدنا عليا ﷺ سيتعرض إلى حوادث أليمة، وفتن داخلية، فسلاه، وأرشد الأمة بأحاديث شريفة من أمثال " من كنت مولاه فعلى مولاه " وذلك لينجى سيدنا عليا من اليأس، وينجى الأمة من سوء الظن به"(٦٧) ومن هنا يتضح مدى نقد النورسي لمزاعم شيعة الولاية في أقوالهم عن ولاية على بن أبى طالب.

ويعذر النورسي أصحاب شيعة الولاية، ويرى أنه لا يمكن مقارنتهم بأصحاب شيعة الخلافة فيقول " فإن المحبة المفرطة التي يوليها شيعة الولاية لسيدنا على ﷺ، وتفضيلهم له من جهة الطريقة لا يجعلهم مسئولين بمثل مسئولية شيعة الخلافة، لأن أهل الولاية ينظرون نظر المحبة إلى مرشدهم حسب مسلكهم، ومن شأن المحبة، الغلو والإفراط، والرغبة في أن يرى محبوبه أعلى مقاماً، فهم يرون الأمر هكذا فعلاً، أما أهل المحبة القلبية يمكن أن يعذروا أثناء غليان المحبة لديهم، وغلبتها عليهم، ولكن بشرط ألا يتعدى تفضيلهم الناشئ من المحبة إلى ذم الخلفاء الراشدين وعداوتهم، وألا يخرج عن نطاق الأصول الإسلامية "(٦٨)

ويـرى النورسـي أنـه إذا ذهـب أصحـاب شـيعة الولايـة إلـى المغالاة، وقالوا بتفضيل علي على أبى بكر الصديق، فإن النورسي يرد عليهم فيقول " إذ ما وضع في كفة ميزان الفضائل الشخصية لسيدنا أبى بكر ﷺ، أو فضائل سيدنا عمر الفاروق ﷺ، وما قام به كل منهما من خدمات جليلة من حيث وراثة النبوة زمن خلافتها، ووضـع فـي الكفـة الأخـرى المزايـا الخارقـة لـسيدنا علـى ﷺ، ومجاهدات الخلافة في زمانه، وما اضطر إليه من معارك داخلية دامية، وما تعرض له بهذا من سوء الظن، فلا ريب أن كفة سيدنا أبى بكر الصديق ﷺ، أو كفة سيدنا عمر الفاروق ﷺ،أو كفة سيدنا ذي النورين ﷺ هي التي تكون راجحة، وهذا الرجحان هو الذي شاهده أهل السنة والجماعة، وبنوا تفضيلهم عليه"[٦٩]

ويرد النورسي على أصحاب شيعة الخلافة، فيرى أن دعاة شيعة الخلافة ينتقمون لأنفسهم في إعلاء شأن سيدنا علي على شأن سيدنا عمر، وذلك لأن القومية الإيرانية الفارسية قد جرحت على يد سيدنا عمر فيقول النورسي " أما شيعة الخلافة فنظراً لدخول الأغراض السياسية فيها، فلا يمكنها، أن تنجو من العداء والأغراض الشخصية، حتى أنهم يظهرون انتقامهم من " عمر " في صورة حب " على "، وذلك لأن القومية الإيرانية قد جرحت بيد سيدنا عمر ﷺ، حتى أصبحوا مصداق القول : لا لحب على بل لبغض عمر، كما أن خروج عمرو ابن العاص على سيدنا على ﷺ وقتال عمر بن سعد

سيدنا الحسين ﷺ في المعركة المؤلمة، كل ذلك أورثت الشيعة غيظاً شديداً وعداءً مفرطاً لاسم عمر "[٧٠]

ويرى النورسي أن موقف شيعة الخلافة من سيدنا على بن أبى طالب يفضي إلى وصم سيدنا على - حاشا لله - بسوء الخلق، حيث يقولون إن سيدنا عليا ﷺ قد ماشى سيدنا الصديق والفاروق رضي الله عنهما، مع أنهما غير محقين، واتقى منهما تقاة، واصطلاح أنه عمل بالتقية، بمعنى أنه كان يخافهما، وكان يرائيهما في أعماله !، إن وصف مثل هذا البطل العظيم الذي نال اسم "أسد الله " وأصبح قائداً لدى الصديقين، ووزيراً لهما، أقول إن وصفه بأنه كان يرائي، ويخاف، ويتصنع بالحب لمن لا يحبهم حقاً، وإتباعه لغير المحقين أكثر من عشرين عاماً، ومسايرتهما تحت سطوة الخوف، ليس من المحبة في شئ، وسيدنا على ﷺ يتبرأ من مثل هذه المحبة "[٧١]

وينتهي النورسي بعد رده على شيعة الولاية، وشيعة الخلافة، إلى القول بأن مسلك أهل السنة هو وحده الصحيح تجاه سيدنا على فيقول " إن أهل السنة هم أكثر ولاءً وحباً من الشيعة لسيدنا على ﷺ، فهم في جميع خطواتهم، ودعواتهم يذكرون سيدنا علياً بما يستحقه من الثناء، وعلو الشأن، ولا سيما الأولياء، والأصفياء الذين هم بأكثريتهم المطلقة على مذهب أهل السنة والجماعة، فهم يتخذونه مرشدهم، وسيدهم، فما ينبغي للشيعة أن يجابهوا أهل

السنة بالعداء تاركين الخوارج والملحدين وهم أعداء الشيعة، وأهل السنة معاً،حتى يترك قسم من الشيعة السنة النبوية عناداً لأهل السنة "(٧٢)

ويحاول النورسي بعد هذا العرض أن يوفق بين الشيعة، وأهل السنة، وأن يدرأ الخلاف فيما بينهم فيقول " يا أهل الحق الذين هم أهل السنة والجماعة، ويا أيها الشيعة الذين اتخذتم محبة أهل البيت مسلكاً لكم !! ارفعوا فوراً هذا النزاع فيما بينكم، هذا النزاع لا معنى له، ولا حقيقة فيه، وهو باطل، ومضر في الوقت نفسه، وإن لم تزيلوا هـذا النزاع فإن الزندقة الحاكمة الآن حكماً قوياً تستعمل أحدكما ضد الآخر، وتستعمله أداة لإفناء الآخر، ومن بعد إفنائه تحطم تلك الأداة أيضاً، فيلزمكم نبذ المسائل الجزئية التي تثير النزاع، لأنكم أهل التوحيد بينكم مئات الروابط المقدسة الداعية إلى الأخوة، والاتحاد "(٧٣) ولا شك أن دعوة النورسي إلى وحدة الشيعة وأهل السنة تحمل الكثير من الوجاهة، وذلك حتى يقوى الإسلام في مواجهة الأعداء الخارجين، بل ينبغي اتحاد أهل الإسلام بكل فرقهم ومن ثم، " فإن انتساب أي مسلم لفرقة لا يسوغ له الطعن في سائر الفرق، فالائتلاف أولى من الافتراق، والتسامح أجدى من البغضاء، والله قد أمر بالاعتصام بحبله المتين، ونهى عن الشحناء والبغضاء "(٧٤)

ب- **موقف النورسي من حكم الدولة الأمويـة:** يحاول النورسي أن يقدم رؤيته الخاصة لما حدث بين على ومعاوية، وكذلك بين أبناء على ومعاوية أيضاً، فيرى أن الخلاف بين على ومعاوية في موقعه صفين هو خلاف بين الخلافة، والسلطنة فيقول "إن ما وقع من خلاف وحرب بين الإمام على ﷺ، وسيدنا معاوية وأنصاره في موقعة " صفين " فهي حرب بين الخلافة والسلطنة (الملك الدنيوي) أي أن الإمام على ﷺ قد اتخذ أحكام الدين، وحقائق الإسلام، والآخرة، أساساً فكان يضحي بقسم من قوانين الحكم، والسلطنة، وما تقتضيه السياسة من أمور فيها إجحاف في سبيل الحقائق والأحكام، أما سيدنا معاوية، ومن معه فقد التزموا الرخصة الشرعية، وتركوا الأخذ بالعزيمة لأجل إسناد الحياة الاجتماعية الإسلامية بسياسات الحكم والدولة، فعدوا أنفسهم مضطرين في الأخذ بهذا المسلك في عالم السياسة إذ رجحوا الرخصة على العزيمة فوقعوا في الخطأ "[٧٥] ونلاحظ أن النورسي يقر بطريقة غير مباشرة أن الدولة الأموية قد قامت على أسس قومية عرقية، ولم تستند إلى أسس إسلامية، فقد قامت الدولة على السلطنة وليس الخلافة، كما أنها استندت إلى القومية والعنصر العربي في بنائها ،ومن ثم فإن النورسي يرى أن الصراع بين الحسن والحسين من ناحية وبين معاوية من جهة أخرى هو صراع بين الدين، والقومية فيقول " إن مقاومة الحسن والحسين رضي الله عنهما للأمويين، فهي في حقيقتها

صراع بين الدين والقومية، إذ اعتمد الأمويون على جنس العرب في تقويه الدولة الإسلامية، وقدموهم على غيرهم، أي فضلوا رابطة القومية على رابطة الإسلام، فأضروا من جهتين الجهة الأولى: آذوا الأقوام الأخرى بنظرتهم هذه، فولدوا فيهم الكراهية والنفور، الجهة الثانية : أن الأسس المتبعة في القومية والعنصرية أسس ظالمة لا تتبع العدالة، ولا توافق الحق، إذ لا تسير تلك الأسس على وفق العدالة، لأن الحاكم العنصري يعلى من هم من بنى جنسه على غيرهم فأنى له أن يبلغ العدالة، وهكذا فإن سيدنا الحسين ﵁ قد تمسك برابطة الدين، وهو محق في ذلك، لذلك قاوم الأمويين حتى رزق الشهادة"[٧٦]

ومما سبق نلاحظ أن النورسي يرى أن الروح القومية كانت هي المسيطرة والسائدة في فترة حكم الدولة الأموية، وبهذا فقد أسهمت هذه الروح في إنماء روح الشعوبية والتنافر بين أجناس العالم الإسلامي، ومن ثم فقد كانت " دولتهم (الدولة الأموية) تستند إلى القومية العنصرية، وكان الحاكم المهيمن على الأمور قانون القومية، وهو يضحي بكل شيء في سبيل الحفاظ على سلامة الأمة "[٧٧] ويتبين من موقف النورسي أنه ينتقد انتقال نظام الحكم الإسلامي من الخلافة الراشدة إلى السلطنة المتوارثة في عهد الدولة الأموية، وينتقد كذلك استناد هذه السلطنة على القومية في بنائها، وهو ما يعنى أن النورسي يرى أن نظام الحكم في الدولة الأموية لم

يكن نظاماً إسلامياً، بل كان نظاماً يستند على القومية في أساسه، ولعل انتقاد النورسي لنظام الحكم في الدولة الأموية، يعني أن النورسي يؤكد بطريقة غير مباشرة على أهمية قيام خلافة إسلامية راشدة، تستند في أساسها على الدين الإسلامي كرابطة بين الشعوب الإسلامية على اختلاف ألوانها، وأجناسها، وشعوبها.

ويمكن التعليق على موقف النورسي من الإمامة، بالقول بأن رد النورسي على موقف الشيعة من إمامة سيدنا على، ورؤيته بأن أبا بكر، وعمر كانا أولى بالخلافة من سيدنا على، إنما يسير النورسي بذلك على درب أهل السنة والجماعة، حيث أكد علماء أهل السنة قديماً على هذا الموقف فيرى أبو الحسن الأشعري أن "من الأدلة على خلافة الصديق، الإجماع على إمامة أبى بكر ﵁، ومما يدل على إمامة الصديق ﵁ أن المسلمين جميعاً بايعوه، وانقادوا لأوامره، وقالوا له: يا خليفة رسول **الله** ﷺ"، ومن ناحية أخرى يرى الأشعري أن ما يدل على إمامة أبى بكر أنه"رأينا أن علياً ﵁، والعباس ﵁ قد بايعاه، وأجمعا على إمامته"(٧٨)

ومن ناحية أخرى فإن موقف النورسي من خلافة الدولة الأموية يعكس رؤية تؤكد على أن الخلافة الأموية لم تكن خلافة شرعية، ولكنها قامت على القوة والعصبية، والقومية العرقية مما أثارت نفور المسلمين من ذوى الجنسيات الأخرى غير العربية من حكم الدولة الأموية، وهذا يعنى أن خلافة الدولة الأموية لم تكن خلافة راشدة

مثل خلافة الخلفاء الراشدين، ولا شك أن موقف النورسي من رده على الشيعة ثم موقفه من خلافة الدولة الأموية يعكس اهتماماً واضحاً بقضية الإمامة، وإن لم يشغل هذا الاهتمام مساحة كبيرة في رسائل النور.

وعلى الرغم من إقلال النورسي من الحديث في المسائل السياسية إلا أنه لم يفلت من السجن، والنفي العديد من المرات طوال حياته.

الهوامش

---

(١) البغدادي، أصول الدين صـ ٢٤٧ ، وأيضاً التفتازاني ، شرح المقاصد ٥/ ١٧٥

(٢) التفتازاني، المرجع السابق ٥ /١٨٤

(٣) الأشعري، اللمع صـ ١٢٨

(٤) الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ،ص ٣١٩ وأيضاً الإنصاف صـ ٥٥

(٥) الباقلاني، الإنصاف صـ ٥٥

(٦) المرجع نفسه صـ ٥٦

(٧) عبد الفتاح أحمد فؤاد، الفرق الإسلامية صـ ٢٨٦

(٨) المرجع نفسه صـ ٢٨٦

(٩) المرجع نفسه صـ ١١٥

(١٠) ابن تيمية، الإيمان ، دار نهر النيل ، القاهرة بدون صـ ١٥١

(١١) عبد الفتاح أحمد فؤاد، الفرق الإسلامية صـ ٢٩٤

(١٢) الباقلاني، التمهيد صـ ٣٩٢ ، وأيضاً الإنصاف صـ ٥٨ – ٥٩

(١٣) الرازي، المحصل صـ ٢٣٨

(١٤) التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية، ط٢ ١٩٨٨ صـ ٨٣
(١٥) عبد الفتاح أحمد فؤاد، الفرق الإسلامية صـ ٢٩١
(١٦) ابن تيمية، الإيمان صـ ٢٣٢
(١٧) البغدادي، أصول الدين صـ ٢٥٢
(١٨) الباقلاني، الإنصاف صـ ٥٧
(١٩) الجوينى، الإرشاد صـ ٣٣٦ ، وأيضاً التفتازاني ، شرح المقاصد ٥/ ٢١٢
(٢٠) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد صـ ١٨٨
(٢١) الرازي، المحصل صـ ٢٣٩
(٢٢) الإيجي، المواقف صـ ٣٣٨
(٢٣) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد صـ ١٨٧
(٢٤) قطرة من بحر التوحيد / المثنوي العربي النوري صـ ١٥٨
(٢٥) نوى الحقائق / المكتوبات صـ ٣٠٣
(٢٦) الشعاع الرابع / الشعاعات صـ ٧٢
(٢٧) رائد الشباب صـ ٢٤ – ٢٥
(٢٨) المكتوب التاسع / المكتوبات صـ ٤٢
(٢٩) رسالة الحجة الزهراء / الشعاع الخامس عشر / الشعاعات صـ ٦٤٩
(٣٠) رسالة الإنسان والإيمان / الكلمة الثالثة والعشرون / الكلمات صـ ٣٥٣
(٣١) المكتوب العشرون / المكتوبات صـ ٢٩٠
(٣٢) الكلمة الثالثة والعشرون / الكلمات صـ ٣٥٢
(٣٣) رسالة الشيوخ / اللمعة السادسة والعشرون / اللمعات صـ ٣٩١
(٣٤) المرجع نفسه صـ ٣٥٠
(٣٥) الكلمة الثانية / الكلمات صـ ١١
(٣٦) الشعاع الرابع / الشعاعات صـ ٧١
(٣٧) الكلمة الثالثة والعشرون / الكلمات صـ ٣٥٧
(٣٨) الشعاع الثاني / الشعاعات صـ ٢١
(٣٩) الكلمة الثالثة والعشرون / الكلمات صـ ٣٤٩

(٤٠) رسالة الإنسان والإيمان صـ ١٦ – ١٧

(٤١) الكلمة السادسة والعشرون / الكلمات صـ ٣٥٠

(٤٢) رسالة الإنسان والإيمان صـ ١٢٠ وأيضاً الكلمة الثالثة والعشرون / الكلمات صـ ٣٦٠

(٤٣) شمة من نسيم هداية القرآن / المثنوي العربي النوري صـ ٣٦٢

(٤٤) رسالة الحشر / الكلمة العاشرة / الكلمات صـ ٦٤

(٤٥) الشعاع الثاني / الشعاعات صـ ١٥

(٤٦) الإيجي، المواقف صـ ٣٩٥

(٤٧) أحمد صبحي، وحملها الإنسان ... مقالات فلسفية، دار النهضة العربية ، بيروت ط١ ١٩٩٧ صـ ١٨

(٤٨) التفتازاني، شرح المقاصد ٥/ ٢٢٣

(٤٩) محمد يوسف، موسى،الإسلام وحاجة الإنسانية إليه صـ ٤٨؛ عبد الفتاح أحمد فؤاد، الفرق الإسلامية صـ ١٢٢

(٥٠) التفتازاني، شرح المقاصد ٥/ ٢٣٢

(٥١) عبد القاهر البغدادي، أصول الدين صـ ٢٧١ وأيضاً الفرق بين الفرق صـ ٢١٠

(٥٢) الغزالي، الاقتصاد صـ ١٩٧

(٥٣) مصطفي حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي صـ ١٨٥- ١٨٦

(٥٤) الغزالي، الاقتصاد صـ ١٩٥

(٥٥) ابن خلدون، المقدمة صـ ١٧١

(٥٦) الأيجي، المواقف صـ ٣٩٥

(٥٧) البغدادي، الفرق بين الفرق صـ ٢١١

(٥٨) مصطفي حلمي، نظام الخلافة صـ ٤٢٤ – ٤٣٧

(٥٩) الكواكبي، أم القري صـ ٣٨

(٦٠) مصطفي صبري، موقف العقل والعلم والعالم ٤/٢٦٤

(٦١) المرجع نفسه ٤/٣٢٤

(٦٢) سيرة ذاتية صـ ٧٧

(٦٣) رسالة منهاج السنة / اللمعة الرابعة / اللمعات صـ ٢٨

(٦٤) المرجع نفسه صـ ٣٢

(٦٥) المرجع نفسه صـ ٣٣

(٦٦) المرجع نفسه صـ ٣٣ - ٣٤

(٦٧) المرجع نفسه صـ ٣٤

(٦٨) المرجع نفسه صـ ٣٤ - ٣٥

(٦٩) المرجع نفسه صـ ٣٦

(٧٠) المرجع نفسه صـ ٣٥

(٧١) المرجع نفسه صـ ٣٧

(٧٢) المرجع نفسه صـ ٣٨

(٧٣) الموضع نفسع صـ ٣٨

(٧٤) أحمد صبحي، وحملها الإنسان صـ ٢٢

(٧٥) المكتوب الخامس عشر / المكتوبات صـ ٦٨

(٧٦) المرجع نفسه صـ ٦٨

(٧٧) المرجع نفسه صـ ٦٩

(٧٨) الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية حسين، دار الأنصار ، القاهرة ، ط١ ١٩٧٧صـ ٢٥٥

قائمة مصادر ومراجع

(١) مصادر البحث

أ- مؤلفات بديع الزمان سعيد النورسى

١- الكلمات، ترجمة إحسان قاسم، دار سوزلر للطباعة والنشر/القاهرة ط٢ ١٩٩٢

٢ - المكتوبات،ترجمة إحسان قاسم، دار سوزلر للطباعة والنشر/القاهرة ط٢ ١٩٩٣

٣ - اللمعات، ترجمة إحسان قاسم،دار سوزلر للطباعة والنشر/القاهرة ط٢ ١٩٩٣

٤ - الشعاعات،ترجمة إحسان قاسم، دار سوزلر للطباعة والنشر/القاهرة ط٢ ١٩٩٣

٥ - الملاحق، ترجمة إحسان قاسم، دار سوزلر للطباعة والنشر/القاهرة ط٢ ١٩٩٥

٦ - صيقل الإسلام ترجمة إحسان قاسم، دار سوزلر للطباعة والنشر/القاهرة ط٢ ١٩٩٥

٧ - المثنوى العربي النوري بالعربية، دار سوزلر للطباعة والنشر/القاهرة ط١ ١٩٩٥

٨ - إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز بالعربية، دار سوزلر للطباعة والنشر/القاهرة ط١ ١٩٩٤

٩ - سيرة ذاتية جمعها وترجمها إحسان قاسم، دار سوزلر للطباعة والنشر/القاهرة ط١ ١٩٩٨

١٠ - رسالة الإنسان وتكامل الإيمان ترجمة إحسان قاسم دار الاعتصام / القاهرة ١٩٨٣

١١ - رسالة رائد الشباب، ترجمة عاصم الحسيني، الدار العربية/بيروت ١٩٧٤دار الاعتصام ١٩٨٣

ب- مؤلفات عن النورسى

١٢- إحسان قاسم الصالحى، النورسى نظرة عامة على حياته وآثاره، دار سوزلر/القاهرة ط ٣ ١٩٨٨

١٣- د. محسن عبد الحميد، النورسى متكلم العصر الحديث دار سوزلر/القاهرة ط ١٩٩٥

١٤- أديب إبراهيم الدباغ، مطارحات في المعرفة الإيمانية عند النورسى، مركز الكتاب لنشر/القاهرة ط١ ١٩٩٧،

١٥- خديجة النبراوى، دور رسائل النور في يقظة الأمة، دار سوزلر/القاهرة ط١ ١٩٩٨.

١٦- أميدشمشك، أصول التفكير في رسائل النور/أعمال مؤتمر تجديد الفكر الإسلامي دار نسل/تركيا ١٩٩٨

١٧- محمد سعيد رمضان البوطى، تجربة الدعوة عن طريق العمل السياسي في حياة بديع الزمان، أعمال مؤتمر تجديد الفكر الإسلامي/ دار نسل/تركيا ١٩٩٨

١٨- سليمان خيري، نظرة بديع الزمان إلى الفلسفة/أعمال مؤتمر تجديد الفكر الإسلامي، دار نسل/تركيا ١٩٩٨
١٩- شكران واحدة، بديع الزمان ومفهوم الجهاد في العصر الحديث/أعمال تجديد الفكر الإسلامي، دار نسل/تركيا ١٩٩٨
٢٠- سمير رجب أحمد، الفكر الأدبي والديني عن النورسى، دار سوزلر/القاهرة ط٢ ١٩٩٥

(٢) مصادر تراثية

٢١- ابن تيمية (أحمد)، النبوات، بدون
٢٢- نقض المنطق، تحقيق محمد عبد الرازق حمزة، مكتبة السنة المحمدية/القاهرة بدون
٢٣- الإيمان، دار نهر النيل / القاهرة بدون
٢٤- شرح العقيدة الأصفانية، تقديم حسنين مخلوف، دار الكتب الإسلامية بدون ط١ ١٩٨٠
٢٥- رسالة الفرقان بين الحق والباطل، رسائل ابن تيمية، مكتبة أنس بن مالك القاهرة ط١ ١٩٨٠
٢٦- العقيدة الواسطية، رسائل ابن تيمية، مكتبة أنس بن مالك القاهرة ط١ ١٩٨٠
٢٧- الإرادة والأمر، رسائل ابن تيمية، مكتبة أنس بن مالك القاهرة ط١ ١٩٨٠
٢٨- العقيدة الحموية الكبرى، رسائل ابن تيمية، مكتبة أنس بن مالك القاهرة ط١ ١٩٨٠
٢٩- رسالة معارج الوصول،رسائل ابن تيمية، مكتبة أنس ابن مالك القاهرة ط١ ١٩٨٠
٣٠- الرسالة الحموية الكبرى، تحقيق محمد عبد الرازق حمزة، المؤسسة السعودية/مصر ١٩٨٣
٣١- تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله، تحقيق محمد عبد الرازق حمزة، المؤسسة السعودية/مصر ١٩٨٣
٣٢- ابن حزم (أبو محمد)، الفصل في الأهواء والملل والنحل، مكتبة السلام/القاهرة بدون
٣٣- ابن خلدون (عبد الرحمن) المقدمة، تحقيق على عبد الواحد وافى، دار الشعب/القاهرة بدون
٣٤- ابن سينا (أبو علي)، النجاة، على نفقة محيي الدين الكردي ١٩٣٨
٣٥- ابن رشد (أبو الوليد) مناهج الأدلة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلوالمصرية/القاهرة ط٢ ١٩٦٤
٣٦- ابن متويه (الحسن) التذكرة في أحوال الجواهر والأعراض، تحقيق سامي نصر وآخرون، دار الثقافة للنشر التوزيع

٣٧- الإسفراييني (أبو المظفر)، التبصير في الدين، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار ١٩٤٠
٣٨- الأشعري (أبو الحسن)، إلابانه عن أصول الديانة، تحقيق فوقية حسين، دار الأنصار/ القاهرة ط١ ١٩٧٧
٣٩- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق حمودة غرابة، مكتبة الكليات الأزهرية/القاهرة ١٩٩٣
٤٠- رسالة أهل الثغر، تحقيق محمد السيد الجليند، مطبعة التقدم/القاهرة ١٩٨٧
٤١- مقالات الإسلاميين، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، طبعة وزارة الأوقاف المصرية بدون
٤٢- الإيجي (عضد الدين)،المواقف في علم الكلام، مكتبة المتبنى/القاهرة بدون
٤٣- الباقلاني، (أبو بكر)، إعجاز القرآن تحقيق أبو بكر عبد الرازق، مكتبة مصر/الفجالة/١٩٩٤
٤٤- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، دار الكتب الثقافية/ بيروت ط٣ ١٩٩٣
٤٥- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة الكليات الأزهرية ط٢ ١٩٦٣
٤٦- البغدادي (عبد القاهر) الفرق بين الفرق، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ،مؤسسة الحلبي/ القاهرة بدون
٤٧- أصول الدين، دار المدينة –بيروت عن طبعة أستانبول ١٩٢٨
٤٨- البيهقي (أبو بكر) الاعتقاد على مذهب السلف ، السلام العالمية للطباعة النشر ١٩٨٤
٤٩- التفتازانى(سعد الدين) شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب/بيروت ط١ ١٩٨٩
٥٠- شرح العقائد النسفية تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة دار الكليات الأزهرية ١٩٨٨
٥١- التوحيدي (أبو حيان) المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، دار سعاد الصباح/القاهرة ١٩٩٢
٥٢- الجوينى (أبو المعاني) لمع الأدلة، تحقيق فوقية حسين، الدار المصرية للترجمة والتأليف ط١ ١٩٦٥
٥٣- العقيدة النظامية، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية ١٩٨٥
٥٤- الشامل في أصول الدين، تحقيق هلموت كلويفر، دار العرب البستاني ١٩٨٩
٥٥- الإرشاد إلى قواطع الأدلة تحقيق أسعد تميم، دار الكتب الثقافية/بيروت ط١ ١٩٩٦

٥٦- الجاحظ (أبو عمرو)، الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٨

٥٧- الخياط، الانتصار في الرد على ابن الراوندى، تحقيق نينبرج، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٧

٥٨- الرازى (فخر الدين) لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٦

٥٩- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية بدون

٦٠- النبوات وما يتعلق بها، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٦

٦١- معالم أصول الدين تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الأزهرية/القاهرة/بدون

٦٢- السيوطي (جلال الدين) صون والمنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق على سامي النشار مؤسسة الخانجي/القاهرة ط١ ١٩٥٧

٦٣- الشيرازى (صدر الدين)، حقائق البعث والنشور، تحقيق عبد القادر عطا، دار التراث العربي للطباعة والنشر/القاهرة/١٩٨٤

٦٤- الشهر ستانى (أبو الفرج)، الملل والنحل، تحقيق جميل صدقي، دار الفكر للطباعة والنشر/بيروت ط١ ١٩٩٧

٦٥- الصابوني (نور الدين)، البداية من النهاية في الكفاية في أصول الدين، تحقيق فتح الله خليف، دار المعارف/القاهرة ١٩٦٩

٦٦- الغزالي (أبو حامد) الاقتصاد في الاعتقاد ،تحقيق محمد مصطفي أبو العلا ، مكتبة الجندى ١٩٧٢

٦٧ - إحياء علوم الدين، دار البيان العربي/القاهرة بدون

٦٨ - مقاصد الفلاسفة، طبع على نفقة محي الدين الكردي/القاهرة ١٩٣٦

٦٩- تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف/القاهرة ط٦ ١٩٨٠

٧٠- المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن/ القاهرة ١٩٨٥

٧١- الحكمة في مخلوقات الله عز وجل، رسائل الغزالي جـ١، دار الكتب العلمية/بيروت ١٩٨٦

٧٢- معراج السالكين /رسائل الغزالي جـ١،دار الكتب العلمية/بيروت ١٩٨٦

٧٣- مشكاة الأنوار / رسائل الغزالي جـ٤، دار الكتب العلمية/بيروت ١٩٨٦

٧٤- رسالة الطير /رسائل الغزالي جـ٤،دار الكتب العلمية/بيروت ١٩٨٦

٧٥- إلجام العوام عن على الكلام / رسائل الغزالي جـ٤،دار الكتب العلمية/بيروت ١٩٨٦
٧٦- المضنون به على غير أهله / رسائل الغزالي جـ٤، دار الكتب العلمية/بيروت ١٩٨٦
٧٧- الرسالة الوعظية / رسائل الغزالي جـ٤، دار الكتب العلمية/بيروت ١٩٨٦
٧٨- الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية/رسائل الغزالي جـ٤،دار الكتب العلمية/بيروت ١٩٨٦
٧٩- المارودي (أبو الحسن البصري) أعلام النبوة، مكتبة الآداب/القاهرة بدون
٨٠- النجدي (ابن قائد) نجاة الخلف في اعتقاد السلف، تحقيق أبو اليزيد العجمي، دار الصفوة/القاهرة ط١ ١٩٨٥
٨١- النيسابورى (أبو رشيد) في التوحيد، تحقيق محمد عبد الهادي أبوريدة، مطبعة دار الكتب/القاهرة ١٩٦٩
٨٢- القاضي عبد الجبار، مختصر أصول الدين/رسائل في العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة دار الهلال/القاهرة

(٣) مراجع عامة

٨٣- أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، دار القلم/الكويت/ ط١٠/ ١٩٧٧
٨٤- الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، دار القلم/الكويت/ط٥/١٩٨٥
٨٥- أحمد أمين، يوم الإسلام، مؤسسة الخانجي/عصر/بدون
٨٦- أحمد صبحي، هاؤم اقرءوا كتابيه.محاولة بتجديد الفكر الإسلامي،دار النهضة العربية/ بيروت ط١/ ١٩٩٦
٨٧- وحملها الإنسان... مقالات فلسفية دار النهضة العربية/بيروت ط١/١٩٩٧
٨٨- ادوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبوديب مؤسسة الأبحاث العربية/بيروت ١٩٨٤
٨٩- أمين الخولي، المجددون في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٢
٩٠- مناهج تجديد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥
٩١- دراسات إسلامية، دار الكتب/القاهرة ط١/١٩٩٦
٩٢- الطبلاوى محمد سعد، موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد، مطبعة السعادة /القاهرة ١٩٨٩
٩٣- سالم حميش، التشكلات الأيديولوجية في الإسلام، دار المنتخب/بيروت ط١/١٩٩٣

٩٤- جمال الدين الأفغاني الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الكاتب العربي/مصر /١٩٦٨

٩٥- حامد طاهر الفلسفة الإسلامية الحديثة، مكتبة الزهراء/القاهرة/١٩٩١

٩٦- حسان على حلاق، موقف الدولة العثمانية من الحركة الصهيونية ١٨٩٧-١٩٠٩ الدار الجامعية للطباعة النشر / بيروت/ط٢/١٩٨٠

٩٧- حسن الشافعي، الآمدى وآراؤة الكلامية، دار السلام/القاهرة/ط١/١٩٩٨

٩٨- مقدمة في علم الكلام، مكتبة وهبة/القاهرة/ط٢/١٩٩١

٩٩- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي/القاهرة ١٩٨٩

١٠٠- حسين الجسر، الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية، تحقيق د/خالد زيادة منشورات المكتبة الحديثة / طرابلس/لبنان بدون

١٠١- زين نور الدين زين، نشوء القومية العربية، دار النهار/بيروت/ط٣/١٩٧٩

١٠٢- سعيد بنسعيد العلوي، الخطاب الأشعري، دارالمنتخب/بيروت/ط١/١٩٩٥

١٠٣- سيد أمير علي، روح الإسلام، ترجمة محمود الشريف، مكتبة الآداب/القاهرة/١٩٦١

١٠٤- سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته،دار الشروق/القاهرة/ط٢/ ١٩٩٣

١٠٥- معالم في الطريق،دار الشروق/القاهرة/ط٥/١٩٩٢

١٠٦- عباس محمود العقاد، الله ، دار الهلال/القاهرة/١٩٩٥

١٠٧- الفلسفة القرآنية، دار الهلال/القاهرة/١٩٨٨

١٠٨- التفكير فريضة إسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٨

١٠٩- عبد المجيد الشرفي،الإسلام والحداثة، الدار التونسية للطباعة والنشر/تونس/ط٢/١٩٩١

١١٠- عبد الحميد الثاني(السلطان)/ المذكرات ترجمة محمد حرب، دار الأنصار /القاهرة/ ط١/١٩٧٨

١١١- عبد الحليم محمود، الإسلام والعقل دار المعارف/القاهرة/ط٣/١٩٨٨

١١٢- عبد الرحمن بدوي، شبنجلر، دار القلم/وكالة المطبوعات/الكويت ١٩٨٥

١١٣- عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣

١١٤- أم القرى، المطبعة العصرية/حلب/بدون

١١٥- عبد العزيز جاويش، الإسلام دين الفطرة والحريةدار المعارف/القاهرة/١٩٦٨

١١٦- عبد العزيز الشناوي، الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها،مكتبة الأنجلو المصرية ط٢/١٩٨٦

١١٧- عبد الغني سني بك، الخلافة وسلطة الأمة، دار النهر/القاهرة ط٢/ ١٩٩٥

١١٨- عبد الفتاح فؤاد، الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، دار الدعوة الإسكندرية / ١٩٩٨
١١٩- ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي، دار الدعوة/الإسكندرية/ط٢/١٩٨٧
١٢٠- عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام،مكتبة الآداب/القاهرة/١٩٩٦
١٢١- عبد المنعم النمر، الاجتهاد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط٢ ١٩٨٧
١٢٢- على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف/القاهرة/جـ١/١٩٨١
١٢٣- مناهج البحث عن مفكري الإسلام/ دار المعارف/القاهرة/١٩٦٥
١٢٤- على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم/ دراسة محمد عمارة/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ بيروت
١٢٥- على عبد الفتاح المغربي، الماتريدي وآراؤه الكلامية مكتبة وهبة/القاهرة/ط١/١٩٨٥
١٢٦- على مراد، الإسلام المعاصر، الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٧
١٢٧- فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق/ عمان/ الأردن/ ط١/١٩٨٥
١٢٨- الطريق إلى المستقبل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر/بيروت/ط١/١٩٩٦
١٢٩- قيس جوادي، الدولة العثمانية قراءة جديدة لعوامل الانحطاط مركز دراسات الإسلام والعالم/فلوريدا ط١ ١٩٩٤
١٣٠- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر/دمشق/ سوريا ١٩٨١
١٣١-- مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر/دمشق/سوريا ١٩٨٦
١٣٢- محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، دار الصحوة/القاهرة،١٩٨٣
١٣٣- مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مكتبة الإيمان/المنصورة/١٩٩٧
١٣٤- مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، مكتبة الإيمان/القاهرة/ ١٩٥٠
١٣٥- النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة وأمة، دار الدعوة/الإسكندرية/ط٢/١٩٨٥
١٣٦- مسألة ترجمة القرآن،المكتبة السلفية/القاهرة/١٣٥١ هـ
١٣٧- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، لجنة التأليف والترجمة والنشر بدون
١٣٨- محمد أحمد الغمراوي، الإسلام في عصر العلم، دار الإنسان للتأليف والترجمة والنشر/القاهرة ط١/١٩٧٣
١٣٩- محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي/القاهرة/بدون

١٤٠- محمد أنيس، الدول العثمانية والمشرق العربي، مكتبة سعيد رأفت/القاهرة ط١/١٩٧٧
١٤١- محمد جلال شرف، الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار المعارف/مصر /ط٢/١٩٧١
١٤٢- محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، الزهراء للإعلام العربي/القاهرة ١٩٨٨
١٤٣- الإمامة أو الخلافة العظمي، الزهراء للإعلام العربي/القاهرة ١٩٨٨
١٤٤- محمد سالم النعيمي، فلسفة التنوير والتقدم عند عبد الحميد الزهراوى، رسالة ماجستير غير منشورة/آداب طنطا ١٩٩٨
١٤٥- محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر/سوريا /بدون
١٤٦- محمد عبده دروس من القرآن الكريم دار إحياء العلوم/بيروت ط٤/١٩٨٧
١٤٧- تفسير جزء عم، دار الشعب/القاهرة/بدون
١٤٨- الإسلام دين العلم والمدنية، دراسة وتقديم محمد عاطف العراقي سينا للنشر التوزيع/ القاهرة١٩٨٧
١٤٩- رسالة التوحيد، دار المعارف/القاهرة/بدون
١٥٠- استبدادية السلطان عبد الحميد/الأعمال الكاملة، دار الشروق/القاهرة/ط١/١٩٩٣
١٥١- محمد عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف/القاهرة ط٤/١٩٧٩
١٥٢- المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف/القاهرة ط٢/١٩٨٤
١٥٣- النزعة العقلية عند ابن رشد ، دار المعارف/القاهرة ط٤/١٩٨٤
١٥٤-محمد عمارة، الإسلام وضرورة التغيير، سلسلة كتاب العربي عدد (٢٩) ١٩٩٧
١٥٥- محمد فريد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، مكتبة الآداب/القاهرة/١٩٩٧
١٥٦- محمد فريد وجدي، الأدلة العلمية على جواز ترجمة معاني القرآن إلى اللغات الأجنبية، مطبعة الرغائب ط٢ ، ١٩٣٦
١٥٧- من معالم الإسلام، الدار المصرية اللبنانية ط١/١٩٩٢
١٥٨- فصول من سيرة الرسول، الدار المصرية اللبنانية ط١/١٩٩٧
١٥٩- السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة، الدار المصرية اللبنانية ط١/١٩٩٣
١٦٠- الإسلام دين الهداية والإصلاح، مكتبة الكليات الأزهرية/القاهرة ١٩٦٩
١٦١- مهمة الإسلام في العالم، إصدار اللجنة العليا للدعوة الإسلامية/الأزهر الشريف ١٩٨٩
١٦٢- على أطلال المذهب المادي ، مطبعة دائرة معارف القرن العشرين/القاهرةط٢/١٩٣١

١٦٣- مقدمة المصحف المفسر ، دار الشعب/القاهرة/١٩٧٧
١٦٤- محمد كمال جعفر، تأملات في الفكر الإسلامي، مكتبة دار العلوم/القاهرة ١٩٨٠
١٦٥- محمد مصطفي حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، دار الأنصار/القاهرة/ ط١/١٩٧٧
١٦٦- منهج علماء الحديث والسنة في علم أصول الدين، دار الدعوة/الإسكندرية/ط٢ ١٩٩٢،
١٦٧- السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، دار الدعوة/الإسكندرية/ط٢ ١٩٩١
١٦٨- محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، مكتبة الآداب/ القاهرة/ بدون
١٦٩- محمد يوسف موسى، الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية/ القاهرة ١٩٩٥
١٧٠- محمود حمدي زقزوق، الإسلام في الفكر الغربي، دار الطباعة المحمدية/القاهرة ١٩٧٩
١٧١- الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، سلسلة كتاب الأمة/قطر ١٩٨٣
١٧٢- محمود شاكر، أباطيل وأسمار، المؤسسة السعودية/مصر/بدون
١٧٣- رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٧
١٧٤- منى أحمد أبو زيد، التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر/بيروت ط١/١٩٩٤
١٧٥-هشام جعيط، أوروبا والإسلام، دار الطليعة/بيروت ط١/١٩٩٥
١٧٦- وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ترجمة ظفر الإسلام خان، دار الصحوة للنشر/ القاهرة ط١ ١٩٨٦
١٧٧- الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان، ترجمة ظفر الإسلام خان، دار المختار الإسلامي ط٦/ ١٩٧٦
١٧٨- الإسلام والعصر الحديث،وحيدالدين خان، ترجمة ظفر الإسلام خان، دار المختار الإسلامي/القاهرة ط١/١٩٧٦
١٧٩- يحي هاشم حسن، الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، دار الفكر العربي/القاهرة ط١ ١٩٧٨
١٨٠- يمني طريف الخولي، الطبيعيات في علم الكلام، دار الثقافة/القاهرة/ط١/١٩٩٧
١٨١- يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف/القاهرة/ط٣/بدون

(٤) مترجمات

١٨٢-أرنولد توينبى، العالم والغرب، ترجمة تجده هاجر، وسعيد الغز، المكتب التجاري للطباعة والنشر/بيروت، ط١/١٩٦٠

١٨٣-آلماوتلن، عبد الحميد ظل الله في الأرض ، ترجمة راسم رشدي بدون

١٨٤- بيترمانسفيلد، تاريخ مصر الحديثة والشرق الأوسط، ترجمة عبد الحميد فهمي الجمال، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط١/١٩٩٥

١٨٥- لوثروب استودارد، حاضر العالم الإسلامي، ترجمة عجاج نويهض، دار الفكر/بيروت ١٩٧٣

١٨٦- مونتجمري وات، الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ترجمة عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط١/١٩٩٨

١٨٧- هربرث ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد ترجمة جورج طرابيشى، دار الآداب/بيروت ١٩٨٨

(٥) المراجع الأجنبية

188- Dodwell, Henry،The founder of modern Egypt Cambridge 1931.

189- Midhat Ali Haydar The Life of Midhat Pasha London 1903 .

الفهرس

الفصل الثاني

من منطلقات الإصلاح إلى تجديد علم الكلام

الفصل الثالث

منهجه في قراءة علم الكلام

الفصل الرابع

آراؤه في الإلهيات

الفصل الخامس

آراؤه في السمعيات

الفصل السادس

قضايا كلامية أخرى